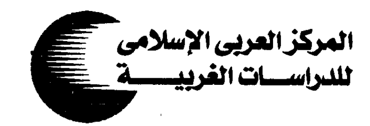
د. خديجة زتيلى

بنديتو كروتشه
و
النزعة التاريخية المطلقة



اسم الكتاب : بندتو كروتشه
والنزعة التاريخية المطلقة
اسم المؤلف : د. خديجة زتيلي
اسم الناشر : المركز العربي الإسلامي
للدراسات الغربية
المدير المسئول : احمد الشيخ
العنوان : ١٢٧ ش منشية التحرير
مساكن حلمية الزيتون
القاهرة - مصر
تليفون وفاكس : ٢٤١٦٧٦٩(٢٠٢-٠٠)
محمول : ٠١٢٣٣١٢١١٢(٢-٠٠)
بريد إلكتروني : E-mail:elsheikhahmed11@hotmail.com
التنسيق الداخلي : ڤلوباتير ت : ٢٤١٤٤٥٧
رقم الإيداع : ٢٠٠٧/٨٥٥٢
الترقيم الدولي I.S.B.N. ٩٧٨-٩٧٧-٦٢٣٤-٠٠-٠

إهـــداء

إلى ذكرى أخى « عاشور» الذى عاش مولعا بالعلوم

والمعارف ... مؤمنا أنه لاسبيل إلى الخلاص إلا بهما ...

أهدى باكورة أعمالى ...

خديجة زتيلى

محتويات الكتاب

رقم الصفحة

المقدمة

هناك ميل إلى الاعتقاد بأن فلسفة القرن العشرين هي فلسفة تحليلة أومنطقية أو نفعية أو فلسفة للغة قياساً إلى ما كتب في هذه المجالات ، ولكن هذا الاعتقاد سرعان ما يفقد صفة المطلقية عندما ندرك أن وظيفة العقل في القرن العشرين هي أيضاً الاهتداء إلى مجالات معرفية أخرى مثل تلك المواضيع الفلسفية للتاريخ

فما هي طبيعة هذه المواضيع وما الذي يُميّزها عن سابقاتها في القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر؟ ما هي طبيعة المشاكل التي اهتمت بها هذه المباحث ، وماذا عن أهم الإنجازات المعرفية ؟ ما هو موقع التاريخ فلسفيًا من كل هذا ، وهل حظي بمكانته اللائقة وسط زخم العلوم والمعارف الأخرى ، ما هو أثر المناهج العلمية على دراسة التاريخ من زاوية فلسفية ، ثم ماذا عن تأثيرات العلوم وتطبيقاتها المنهجية ؟

إن نظرة تأملية عاجلة على انجازات القرن العشرين تثير في أذهاننا أكثر من تساؤل بصدد أهم انجازاته في مجال فلسفة التاريخ ، فلقد تفرد هذا العصر بأبحاثه في هذا المجال وأبدع الفلاسفة كل واحد على طريقته في صياغة نظرية تختلف عن صياغة زميل له في نفس التخصص . لقد تأثر البحث الفلسفي للتاريخ بكل خصائص العصر من طرق ومناهج علمية ونظريات فلسفية وعلمية ، إضافة إلى التأثيرات الفلسفية الأخرى للقرون الثلاثة السابقة في القارة الأوروبية .

ينضاف إلى هذا كله أثر الحربين الكونيتين الأولى والثانية على الإنسان بوصفه فاعلاً في التاريخ ومتأثراً بالتاريخ أيضًا .

إنّ الأكيد في هذا السياق كله أنّ آثار الحرب فعلت فعلها في الإنسان ، وأفرزت نتائجها نظرة جديدة إلى العالم والفكر وأعادت تشكيل أنماط معرفية جديدة لديه ، وهذا انطلاقاً من فكرة بديهية جداً هي : أن التاريخ يبدأ بالإنسان ومن الإنسان ، وينتهي إليه أيضًا .

إن النصوص الفكرية لهذه الفترة تعبربشكل صريح عن حركية الفكر وأسلوب المعالجة الذي طبع العصر ، وتشهد بشكل كبير عن التنوع والاختلاف في المذاهب

التـاريخـيـة ، بسـبب اخـتـلاف المفكرين في إنتمـاءاتهم المعـرفـيـة والإيديـولوجية .

وفي حقيقة الأمر، لقد كرست نصوص هذه الفترة حيزا هاما للتناول الفلسفي للتاريخ ، ولفتت الانتباه إلى العناصر الهامة له ، وهذا ينهض دليلا على أن العقلية الفلسفية للقرن العشرين هي عقلية تاريخية أيضا .

إنّ ولادة شكلٍ جديد من التفكير ومن الأبحاث إنما يعبر بشكل كبير عن حركية ونشاط واسع للأفراد والمدارس في اكتشاف أنماط وأطر جديدة للأفكار ونشرها عن طريق المؤسسات العلمية والصالونات الثقافية المشهورة . لقد تاق هذا القرن لمسايرة التطور المشهود في جميع نواحي العلم والمعرفة والارتقاء بالتاريخ ارتقاء يليق بأهميته ودوره في تطور الشعوب والحضارات ، وهذا بواسطة مؤرخي هذه الفترة وفلاسفتها الكبار، وهذا الكلام ينسحب على الفيلسوف الإيطالي بندتو كروتشه ، فقد تميزت القضايا الفلسفية والفكرية التي طرحها ، بالعمق والأصالة . ويبدو أن القرن وما حمله من تأثيرات فلسفية وأحداث تاريخية ساهم مساهمة فعّالة في بلورة فكره وتصوره للواقع والحياة ، سيما وأن مساهماته الفكرية الهامة ظهرت في النصف الأول من القرن العشرين بأحداثه الضخمة ونتائجها على صعيد الواقع والفكر.لقد عاصر كروتشه أقطاب النزعة التاريخية وأشهرهم كان ماينكه (MEINECKE) وتداول نصوصهم التي منحته الفرصة لإعطاء وجهة نظر مُعينة في مسائلها ، خاصة وأن الرجل إلى جانب كونه فيلسوفًا مُقتدرًا ، كان مؤرخًا مرموقًا لإيطاليا وأوروبا في القرن العشرين .

انتهى التصور الفلسفي بكروتشه إلى مذهبه المسمى بـ : " النزعة التاريخية المطلقة " ويقف هذا المذهب دليلاً على أسس فلسفته ، فلقد اكتملت صياغة هذه النظرية (سنة ١٩٣٩) ، أي في مؤلفات كروتشه المتأخرة ، فهل كان هذا التصور الفلسفي نِتاجًا لتطور حتمي في فكر كروتشه الفلسفي قاد إلى تسمية فلسفته فيما بعد بـ : " النزعة التاريخية المطلقة " أم أنه جرى الإعداد مُسبقاً للوصول إلى مثل هذا الطرح ؟ وفي هذه الحالة تُصبح " النزعة التاريخية المطلقة " مشروع

بحث فلسفي بدأه كروتشه (سنة ١٨٩٣) في مؤلفاتـــه المبكـــرة ليســـتكمل بنائه (سنة ١٩٣٩) ، في مقال له بعنوان : " مفهوم الفلسفة بوصفها نزعة تاريخية مطلقة " ، وهذا المقال هو الذي يُعد النص الصريح والحاسم في نعت فلسفة كروتشه بـ : " النزعة التاريخية المطلقة " وفيه يعتبر فلسفة الروح هي الواقع والفلسفة بوصفها علمًا للروح والتاريخ هو جوهر الفلسفة.
لماذا أطلق كروتشه على نزعته التاريخية اسم " النزعة التاريخية المطلقة " وكيف برر هذا الوصف ؟ ما هو التحليل الذي اعتمده و ما هي المسوغات المعرفية التي قدمها ليكون أكثر إقناعا في بناء مذهبه الفلسفي ، وهل يتفق البناء المعرفي والمنهجي في " النزعة التاريخية المطلقة " مع المسلمات التي كانت نقطة بدئه ؟ ثم هل بالإمكان الاتفاق مع تلك المسلمات ؟ ما هي البراهين التي يُقدمها لتأكيد أطروحاته ، ما هي قيمتها وما مدى صحة كل تصوراته من المنظور المعرفي ؟ وهل هذه النزعة التاريخية المطلقة عند كروتشه مؤسسة فلسفيا وتاريخيا أم أن هناك تنافر بين التأسيس الفلسفي والتأسيس التاريخي ، وهل التزم كروتشه بالفعل بالضوابط المنهجية في الممارسة التاريخية خاصة وأنه كان مؤرخا إلى جانب كونه فيلسوفا ؟ وما مدى تجسيد هذه النزعة التاريخية على صعيد نصوصه التاريخية ؟

لقد انتقد كارل بوبر النزعة التاريخية (أو ما يسمى عنده بالمذهب التاريخي) في كتابيه : **المجتمع المفتوح وأعداؤه وعقم المذهب التاريخي،** فهل يمكن لنقد بوبر أن يشمل جميع النزعات التاريخية ، وهل ينطبق نفيه للنزعة التاريخية على كل النزعات التاريخية ، وحصرا على النزعة التاريخية الكروتشية ؟ وإذا كان هذا النقد لا يمكنه بالضرورة أن يستغرق جميع النزعات التاريخية ، فهل يمكن تجنيب النزعة التاريخية الكروتشية نقد بوبر ؟ إن النزعة التاريخية عند كروتشه هي إحدى النزعات التاريخية الممكنة فهل بالإمكان تقديم تبرير فلسفي مُغاير لها ؟ تعتزم هذه الدراسة تبيان مايلي :

* أن النزعة التاريخية عند كروتشه هي إحدى النزعات التاريخية الممكنة في إطار النزعة التاريخية العامة.

* بالإمكان تجنيب نزعة كروتشه التاريخية انتقادات كارل بوبر لها .

* إذا كانت النزعة التاريخية الكروتشية بإمكانها أن تتصدى لنقد بوبر، فهذا لا يُعفيها من الانتقادات ، لأنها ستخضع بدورها إلى النقد نظرا لما يعتريها من غموض ولما وقعت فيه من مبالغات ومزالق .

نشأت فكرة هذا البحث أثناء إطلاعي على بعض النصوص الفلسفية لكروتشه التي حازت على شهرة أكاديمية واسعة ، ذلك أن هذه النصوص تطرح العديد من القضايا الطريفة التناول ، وعندما أزمعت المغامرة بالكتابة في هذا الموضوع أدركت منذ البداية أن هذه المُهمة ليست من السهولة بمكان ، إذ قد تعترضها صعوبات منهجية ومعرفية ، ولكن عزائي الوحيد في مدى نجاحي ، كان بالتقرب إلى النص الكروتشي تدريجيًا فقد يكون هذا المسعى كفيلا بإدراك معانيه ، ومناقشة بعض إشكالياته التي كانت مثارًا للنقاش والجدل .

ليس ما أقدم عليه هذا البحث هو القراءة الوحيدة للموضوع ، فهناك قراءات سابقة وهي على قَدرٍ كبير من الأهمية ، إذ تقوم هذه القراءات أساسًا على توظيف النص الكروتشي ، مُعتمدة التحليل ومرتبطة بظروف إنتاج النص إرتباطًا مُباشرا ، وقد طرحت هذه القراءات تصوراتها لكثير من القضايا الفكرية في فلسفة كروتشه ، وفي الإشكال الذي يطرحه هذا البحث ، وقد رجعنا إلى هذه القراءات واطلعنا عليها بتركيز واهتمام كبيرين ، وكثير من هذه المراجع اعتمدناه في بحثنا هذا إيمانًا منا بقدرة هذه النصوص على وضعنا في السبيل السليم لفهم النص ، وإنارة بعض ما نجده غامضًا أو عصياً على الفهم للوهلة الأولى . ولكن هذا لم يكن يعني البتة اتفاقي في جميع الأحوال مع ما كُتب في هذا الموضوع . وأشهر الدراسات في هذا المجال قد تم اعتمادها في هذا البحث كما يتوضح للقارئ من خلال فهرس المراجع الرئيسية المتعلقة بالموضوع .

كان علي البدءُ بجمع الأبحاث الرائدة التي كتبت في القضية الأساسية التي يجري بحثها في هذا المتن ، وكان لِزامًا علي كخطوة منهجية أولى أن يتم استيعاب هذه الكتابات لكي لا أدعي ل المقدرة الكاملة على فهم النص الكروتشي بشكل

مباشر وصحيح من منابعه الأولى . وعندما رجعت إلى النصوص الأصلية للفيلسوف تكونت لدي فكرة واضحة إلى حد ما عن محور اهتماماته ، وعن الجانب التاريخي والفلسفي في مؤلفاته ، عن ظروف عصره ، وعن تاريخ الثقافة الذي كان مرتبطًا بأواصر شديدة مع تاريخ المدارس السائدة آنذاك ، وعن الشخصيات الكبرى والفعّالة التي تستحق التنويه بفضلها في تكوين فكر الرجل ورسم خارطته المعرفية التي أثمرت نتاجًا فكريا غزيرا تجلى في الأدب ، الشعر ، الفن ، الجمال التاريخ ، القانون ، والفلسفة . ومن الحق أن يُقال أن الموضوع على أهميته كان يطرح أمامي قضية جوهرية هي الخشية من مُجاراة القراءات السابقة و صعوبة التخلص من سلطة التأويلات مع مُجانبة الصواب في تحليل أطروحاته في ظل غياب يكاد يكون كاملا لفلسفة كروتشه في الفلسفة العربية ، ففكره غائب وفلسفته غير معروفة ورغم أنه ينتمي إلى القرن العشرين إلا أنه لم يحصل على النقد الذي يستحقه فكره الغزير .

إن الموضوع كما أعتقد لم يتم تناوله معرفيا بالقدر الكافي ، وقد لا يكون قد أفصح بأسراره جميعها لقارئه ، و زيادة في الإيضاح ، فإن الأفكار الجريئة المطروحة من شأنها أن تجعل العودة إلى النص الكروتشي و محاولة استنطاقه من جديد مسألة في غاية الأهمية . قد تكون هذه المحاولة عالجت بعض هذه القضايا التي لها علاقة مباشرة بالإشكال المطروح وقد يكون من السابق لأوانه طرح هذه الفكرة الآن .

في هذه الدراسة لم أقف موقف المدافع أو الداحض لقول أو لنظرية ما لأن الشطط في المواقف لا يكشف إلاّ على العناصر السلبية في أي عمل ، وقد يحول الإيجابي إلى سلبي ، بل حاولت قدر المستطاع توظيف النص الفلسفي والعودة إليه دائمًا ووضعه في سياقه التاريخي ، وهذا كله ضمن النسق الفلسفي لكروتشه ، ناهيك عن كثير من المقارنات كنت أجريها بين ما يكتبه الفيلسوف في مرحلة تاريخية مُعينة ومرحلة تاريخية أخرى ، قد تكون قريبة أو بعيدة ، وهذا في محاولة لبلورة فكرة أو قضية بعينها .

والمنهج المعتمد في هذا البحث هو تحليلي نقدي تكويني ، يعتمد على تتبع الإطار المعرفي والتاريخي لتبلورأطروحة النزعة التاريخانية عند كروتشه . وحرصت إلى جانب هذا كله على توظيف المصطلح عند كروتشه ، و كان لهذا التوظيف مبرران :

- **أولهمـا :** هو أنّ أية فلسفة لا يتم فهمها إلا في حدود اصطلاحاتها ، والمصطلح لا يمكن عزله عن سياق القول .
- **ثانيهما :** هو انفراد هذا الفيلسوف في إبداع نظرية تجعله وقاموسه اللغوي (الاصطلاحي) يختلف عن فلاسفة جيله على الأقل .

وفضلا على ذلك كله فقد حاولت التقرب إلى المعنى بالمصطلح ، لأنه لا يمكن عزل المفهوم عن أية مرجعية معرفية وفلسفية .

إنّ هذه المقدمة لا تعني بالضرورة إعادة تشكيل سيرة معينة ، إلا بالمعنى الذي يهدف إلى إيضاح أن النصوص الفلسفية هي لانهائية القراءة ، ولا يمكن أن نستنفذها من الوهلة الأولى ، وأن أي قارئ باحث هو مُشَكلٌ جديد للخطاب الفلسفي بإضافة عناصر نقدية جديدة له ، وبذلك تظل النصوص مفتوحة أمام القارئ يستثمر عناصرها على الدوام . فهناك أشياء لا يقولها النص إلا بعد أن تحدث مسافة بيننا وبينه ، ولذلك فأنا لا أدعي إعادة اكتشاف كروتشه ، بل إعادة قراءة أطروحاته وما كتب حولها ومحاولة إعادة الصياغة والتشكيل وفق مواقف نقدية مُعينة .

وضمن هاجس الدفاع عن فكرة أن الحقيقة الفلسفية ليست معطاة بل هي بحث لا متناه . أعيد اليوم استثمار كروتشه ، إذا جاز لي هذا القول ، وإعادة اكتشافه من جديد ، على ضوء ما أوضحته من معطيات ، اكتشافا يعتمد أساسا على النصوص الفلسفية الأصلية للرجل ، و على دراسة المناخات و الأجواء الفكرية التي ساهمت في إنتاج النص ، ثم علاقته بالعصر وبثقافته ، وزيادة في الإيضاح فإن أفكاره الطريفة في الفلسفة و كذا بعض خصائص مؤلفاته هي التي تجعل الدراسة هذه ملحة ، بل و مُغرية أيضا و تحملني على التوقف مطولا أمام الإشكالية المطروحة في هذه الدراسة .

ومن أجل معالجة هذا الموضوع المطروح ، قسمت هذا العمل إلى فصول ستة:

الفصل الأول : ويحمل عنوان «**الأصول الفكرية لكروتشه** وهو يُوضح العناصر والمرجعيات المعرفية لفكر كروتشه من خلال كتابه: **إسهام في نقدي الخاص**، الذي يؤرخ فيه لسيرته الذاتية ومن خلال بعض الأبحاث ، والمقالات الهامة التي تتناول بالدراسة والتحليل والنقد فكر الرجل . فقد تناولت مصادر قراءات كروتشه وكانت ذات منابع متنوعة ، فكان أن حظي (فيكو VICO) بالنصيب الأوفر من قراءاته بعد إعجابه الشديد بكتابه : **العلم الجديد**، الذي أثار محتواه جدلا كبيرا نظرا إلى طبيعة أفكاره . وتناولت إضافة إلى فيكو شخصية فكرية ثانية كانت لها أهميتها في فكر كروتشه وهو هيجل ، إذ لا يخفى على أحد من المهتمين بالفلسفة المعاصرة مدى الأهمية البالغة لفكر هيجل في بلورة نصوصها. أما الشخصية الثالثة المقترحة في هذا السياق فهي ماركس . فقد جاء الاعتناء الكروتشي بالدراسات الماركسية مبكرا إذ يعود إلى (سنة ١٨٩٥) ، وامتد هذا الاهتمام إلى غاية (سنة ١٩٠٠) . و ألفت عناية القارئ إلى أنه تم في هذا البحث حصر الفلاسفة الذين أثروا في كروتشه في ثلاثة وهم : فيكو هيجل وماركس ولا يعني هذا أنه لم تكن هنالك عناصر أخرى ساهمت في صنع التصور الكروتشي حول النزعة التاريخية المطلقة ، بل يجري هنا التأكيد على أن هؤلاء الثلاثة هم من كان كروتشه يُشير إليهم دومًا في نصوصه . بل أكثر من ذلك فقد أفرد لهم مؤلفات مستقلة تشرح فلسفاتهم وتنتقدها .

أما الفصل الثاني: وعنوانه«**النزعة التاريخية ودلالاتها الاصطلاحية** فيسعى إلى تناول مفهوم النزعة التاريخية من الناحية الاصطلاحية ، وفي هذا الإطار تم التأكيد على أنه بالرغم من أن المصطلح ظهر في سياقات فلسفية مختلفة، إلا أن العناصر المشتركة لكل النزعات التاريخية التي ارتبط ظهورها بالفلسفة المعاصرة ، تعود لتعتبر التاريخ بمثابة العنصر الأساسي لتعليل الظواهر الإنسانية والاجتماعية بل وتعتبره العامل الحاسم في هذا التعليل . فالأفكار لا يمكن الحكم عليها إلا من خلال الوسط الذي نشأت فيه وهو الوسط التاريخي لها ، ولذلك فالمعارف والقيم تبدو طبيعية ومنطقية ومنسجمة مع السياقات الاجتماعية

والتاريخية التي وردت فيها ولا يمكن تفسير أي نشاط إنساني بمعزل عن التاريخ .
كما يتم تناول مفهوم النزعة التاريخية عند كروتشه من الناحية الاصطلاحية ، الأمر الذي يتوافق مع هدف هذا الفصل ، أما من حيث التأسيس لهذا المصطلح وبناءاته المعرفية وخلفياته الفلسفية ، فسنقوم في فصول لاحقة بتحليل هذا المضمون وتوضيح الكيفية التي توصل بها كروتشه إلى صياغة مذهبه الفلسفي الذي يُعرف بالنزعة التاريخية المطلقة ، ولكن في البداية سيقتصر الأمرعلى إحالة القارئ إلى تعريف النزعة التاريخية اصطلاحا عند كروتشه ، وإن كان تعريفها في الأصل لا ينفصل عن المضمون الفلسفي لها .

كما يجري التأكيد على أن النزعة التاريخية تتطور بمعارضتها لفلسفة التنوير وبرفضها لأفكارها التي تؤمن بفكرة النموذج والقيم العالمية ، كما سأناقش الأسئلة التالية : ما هو موقف النزعة التاريخية من الماضي ، وهل النزعة التاريخية نزعة فلسفية ، أم مدرسة فلسفية ، أم هي منطق للتاريخ ؟

وفي الفصل الثالث والمعنون **قراءة كروتشه النقدية لهيجل** ، فأحاول أن أوضح أن عرض النزعة التاريخية الكروتشية لا يمكن أن يتم دون الاعتماد على النص الهيجلي لأن فلسفة هيجل تعد مرجعا أساسيا للنزعات التاريخية المعروفة ، والتي تعد النزعة التاريخية الكروتشه إحداها ، وهذا باعتراف النقاد أنفسهم .

ولعل هذا ما يبرر ضرورة استعراض النص الهيجلي (أو هيجل الإشكالي) وما آلت إليه فلسفته على يد كروتشه ، فالموقف الكروتشي لا يمكن أن يفهم من دون العودة إلى النص الهيجلي ، من جهة ومن جهة أخرى لأن النزعة التاريخية المطلقة الكروتشية تتأسس في قسم كبير منها على نقيض الأطروحات الهيجلية . ولذلك يناقش هذا الفصل تحديدا ، أهمية هيجل في مجال فلسفة التاريخ ، و كيف ساهمت نصوصه في تشكيل خطاب " النزعة التاريخية المطلقة " وكيف تعاطى كروتشه مع هيجل فلسفيا .

ويحمل **الفصل الرابع**: عنوان " **فلسفة الروح" عند كروتشه** ، ومن دواعي كتابة هذا الفصل أنه لا يمكن نقد الموقف الكروتشي دون استعراض بعض

خصائص هذه الفلسفة التي تميزت بمصطلحاتها الجديدة التي لا يمكن أن تفهم إلا في سياق فلسفة كروتشه التي يطلق عليها " فلسفة الروح " . ولذلك أسعى في هذا الفصل إلى البحث في المفاهيم التي ستتكرس في المنظومة الفلسفية عند كروتشه ، والتي ستأخذ دلالة مختلفة عما ألفناه في الفلسفات السابقة ، ففيما يتعلق بمصطلح الحدس ، مثلا ، فإننا نجد أنه سيحمل معنى جديدا في فلسفة كروتشه . وفي هذه العجالة ألفت عناية القارئ إلى أن هذا المصطلح ، يشكل محور أبحاث فلسفة كروتشه في مجال الفن ، وستتوضح هذه الفكرة بجلاء عند استعراض النص الكروتشي في هذا المجال .

أما **الفصل الخامس** : وهو بعنوان : **الفلسفة بوصفها " نزعة تاريخية مطلقة "** ، فيتناول كيفية الصياغة النهائية للنزعة التاريخية المطلقة في محاولة لتوضيحها واستجلاء معانيها ، ويعد هذا الفصل تمهيدا وتأسيسا للتناول النقدي الذي سيتجلى لاحقا في الفصل السادس . كما يُعنى بتحليل المضمون الفلسفي للمصطلح في هذه النظرية ، فتحديد المعنى ضروري لمعرفة الصياغة النهائية للنزعة التاريخية المطلقة. كما يبحث موقف كروتشه في معنى الفلسفة ثم معنى التاريخ ، وفي هذا السياق نجده لا يُخفي استياءه من تلك المواقف التي بوّأت الفلسفة مكانة مرموقة وجعلت التاريخ يحتل مرتبة دنيا ومُتواضعة ، بل وجعلته أكثرمن ذلك يندرج تحت الفلسفة . كما يهتم هذا الفصل إلى جانب ذلك بتحليل العناصر الفلسفية التي تتأسس عليها " النزعة التاريخية المطلقة " كمذهب فلسفي ، ومن أجل ذلك ساحاول الوقوف عند البناء المنهجي للأطروحات ، ثم العوامل الأساسية التي تحددها وتطبع وجودها ، موضحة أن الصياغة النهائية لمذهب كروتشه الفلسفي كان قد استغرق زمنا طويلا من الإعداد وكما كبيرا من المؤلفات والنصوص ، الأمر الذي يحملني على الاعتقاد أن إقرار هذه المسألة جاء بعد بحث طويل استغرق قرابة النصف قرن .

وأرصد في **الفصل السادس** : المعنون **نقد العقل التاريخي عند كروتشه** ، تطور النزعة التاريخية عند كروتشه ، وهي مؤسسة معرفيا كإطار نظري ، وقد بقي علي إثبات وجودها على مستوى النص التاريخي عنده أو ما يمكن تسميته

بالجانب التطبيقي لها . وهذا في محاولة للإجابة عن سؤال رئيسي هو: ما مدى التزام كروتشه بالضوابط المنهجية على مستوى النص التاريخي ؟

فلقد أثبتت لنا النصوص أن الرجل لم يكن متناقضا ، وأنه التزم بالفعل بمنهجيته المقترحة في تناوله التاريخي للأحداث .

ولكن النزعة التاريخية التي أثارت شهية البعض لم تكن كذلك بالنسبة للبعض الآخر من الفلاسفة مثل كارل بوبر الذي فندها واتهمها بالعقم والإفلاس ، وهذا من خلال المبررات التي يتولى هذا الفصل عرضها في إطار انتقاداته لهذه النزعة ، كما يسعى في الوقت ذاته إلى التأكيد على أن نقد بوبر الذي أملته ظروف تاريخية لا يمكنه أن يستغرق النزعة التاريخية عند كروتشه .

وحاولت إضافة إلى كل ما سبق رصد الأخطاء والمزالق قبل أن أصل في نهاية المطاف إلى نتيجة مفادها أن النزعة التاريخية الكروتشية يمكن تجاوزها إلى صيغ معرفية أخرى .

أما في **الخاتمة** ، فسأحاول أن أضع أطروحة " النزعة التاريخية المطلقة " على محك النقد في مُحاولة لتقييمها ، فضلاً على الوقوف عند أهم النتائج التي اهتدى البحث إليها ومحاولة فتحه على آفاق معرفية جديدة .

إن من أهم أسباب الاهتمام بهذا الموضوع هو أهميته في الفكر الغربي المعاصر ، والفلسفي منه بشكل خاص ، والرغبة في تقريبه للقارئ العربي الذي تظل معرفته بفلسفة كروتشه معرفة سطحية وعلى استحياء ، في حين قطع القارئ الغربي أشواطا كبيرة في معرفته بفلسفة كروتشه ، إذ تُرجمت أعماله إلى لغات عديدة من العالم (١) . لقد اقترب القارئ العربي كثيرا من الفلسفة الألمانية

(1) JEAN RUMMENS , "Bibliographie Crocienne ", in : Revue Internationale De Philosophie , (7° eme année, 1953 , N° 23 - 24.), P 363 . 383.

يَعرض هذا المقال كتب كروتشه المُترجمة إلى لغات أجنبية عن اللغة الإيطالية التي كتب بها كروتشه ، فضلا عن كتبه ومقالاته الأصلية ، كما يرصد إلى جانب هذا الأعمال الفلسفية الكثيرة التي كُتبت حول كروتشه باللغة الإيطالية ، أو باللغات الأجنبية الأخرى ، ويكشف كل هذا الكم الهائل من الكتابات والترجمات أهمية هذا الفيلسوف في الفكر الفلسفي المعاصر.

لقد وُجد كل هذا الكم من الكتابات بعد وفاة كروتشه (سنة ١٩٥٢) ، ولنا أن نتصور كم بلغ عددها منذ (سنة١٩٥٣) إلى يومنا هذا ؟

والفلسفة الإنجليزية وأيضا الفلسفة الفرنسية وتمكن بشكل كبير من نصوصها في أصلها أو بواسطة الترجمة . ولكنه ظل بمنأى عما يجري في إيطاليا ، فكانت معرفته بفلسفتها ضئيلة وسطحية رغم الأداء الجيد لأصحابها وأصالة بحوثهم ومواكبتهم لما يجري معرفيا وتاريخيا في العالم ولذلك يحاول هذا العمل إلى حد ما التعريف بجانب من الفلسفة الإيطالية عن طريق كروتشه .

لقد طرحت نظرية " النزعة التاريخية المطلقة " الكروتشية مفاهيم جديدة عن الإنسان ، والواقع والتاريخ لم تكن مطروحة من قبل ، بل لقد ذهبت إلى أبعد من ذلك حين حاولت قلب منظومة المفاهيم الفلسفية رأساً على عقب ، وهذا السبب هو أحد بواعث اختيار هذا الموضوع .

أما عن الصعوبات التي واجهت هذا البحث فأهمها ، التعامل مع كتابات كروتشه تحديداً ، إذ يلاحظ الدارس كثرة تآليفاته وتنوع مواضيعها ومضامينها ، مما يجعل الرجوع إلى كل ما كُتب مسألة ليست من السهولة بمكان هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإن نَسقية فكر هذا الفيلسوف تجعل التعاطي مع نصوصه عملية شاقة ومعقدة ، فلا يمكن عزل هذه المباحث بعضها عن بعض ، بمعنى أن لا مناص لك وأنت تتناول نظرية التاريخ عنده من العودة إلى ما كتبه في مجال الفن ، ولا يمكن فهم هذه النظرية في إطار معزول عن تصوره العام للمنطق ، وهذا بدوره يجعلك في تماس حقيقي مع الفلسفة أيضاً .

وفي حقيقة الأمر فإن هذه المُعضلة المتمثلة في صعوبة تتبع الإنتاج الفلسفي هي القاسم المُشترك بين فلاسفة الأنساق ، الأمر الذي يتطلب صبراً ونفساً طويلا أثناء قراءة نصوصهم وفلسفاتهم ، فمؤلفات كروتشه تُشكل منظومة أفكار مُنسقة ومتسلسلة زمنيًا ومنطقيًا ، ففي الوقت الذي كانت فيه هذه الأفكار تنمو في الزمان كان منطقها الداخلي يتطور أيضًا وفقًا لطبيعة الأطروحات المُعالجة .

لقد أثارت نظرية كروتشه جدلا كبيراً لم يهدأ إلى يومنا هذا ، وهذا من شأنه أن يدل على خصوبة هذه النظرية ، فالنص الفلسفي الكروتشي هو ذاك الذي لا ينتهي الجدل حوله والذي لا يمكنك استنفاذه من الوهلة الأولى .

وفي الأخير ، إذا كان كارل بوبر قد قال في مقدمة الطبعة الثانية من كتابه : **المجتمع المفتوح وأعداؤه** : " لا يمكن لكتاب أن ينتهي على الإطلاق " ، فسأقول مُجاراة لذلك ، لا يمكن لأي بحث أن ينتهي على الإطلاق ، وهذا بدوره لسان حال هذا البحث . إن النُضج الفلسفي والفكري في معناه المطلق أو الكامل غير ممكن ، لأن كل عمل هو جهد إنساني يتواصل مع جهود أخرى ، وما طموح هذا البحث إلا أن يكون مُساهمة فكرية في تحليل خطاب "النزعة التاريخية المطلقة " من وجهة نظر مُعينة تعتمد أساسا على تحليل النص الكروتشي كما صاغه صاحبه، وتحاول فضلا على ذلك عرض بعض النصوص الفلسفية التي تختلف مع وجهة النظر الكروتشية ، كما تقدم هذه المحاولة بعض البدائل المعرفية التي لا تتفق بالضرورة مع النص الكروتشي أو مع النصوص الأخرى التي عارضته وتصدت له بالنقد .



الفصل الأول

الأصول الفكرية لكروتشه

١ ـ حياة كروتشه وآثاره الفكرية

لا يحتاج القارئ إلى كثير من العناء لمعرفة فصول حياة الفيلسوف الإيطالي بندتو كروتشه (BENEDETTO CROCE) ، فقد كتب مذكراته (*) المتضمنة نقد لسيرته الفكرية والفلسفية ، و هذا في كتابه الهام : **إسهام في نقدي الخاص** . ويعكس هذا الكتاب قراءته المبكرة وتلك المتأخرة وأيضا مرجعياته المعرفية كما يدل على ذلك محتواه . ونود أن ننبه إلى أن كروتشه يؤرخ إلى جانب هذا لأهم الأحداث في حياته الفكرية ، وعلى هذا الأساس لا يبدو أن هذا الكتاب هو تأريخ للسيرة الذاتية للفيلسوف ، إذ نجده في مستهل كتاب : **إسهام في نقدي الخاص** ، يلفت عناية القارئ إلى هذه المسألة، وإلى عدم اهتمامه في السياق ذاته بكتابة اعترافات أو ذكريات أو مذكرات [1] . ولذلك فهي بعيدة كل البعدعن كونها مجرد سيرة ذاتية سطحية .

وتشير الصفحات الأولى من هذا الكتاب إلى هذه المسألة بشكل واضح قبل الولوج في تفاصيل أخرى سيعالجها الفيلسوف فيما بعد .

إن قدر كروتشه يكمن : في تسجيل رسالته المعرفية لقارئه و كذا نشاطه الفكري ومدى التزامه في القيام بهذه المهمة النبيلة لأنه مدعو للقيام بها [2] . ففي المقال الذي نُشر بعد وفاة كروتشه (سنة ١٩٥٣) ، والذي يحمل عنوان : " حياة وفكر بندتو كروتشه " ، والذي اعتمد فيه أساساً على **إسهام في نقدي الخاص** ، يُحدثنا صاحب المقال ، فيقول : بأن السيرة الذاتية لم تكن هي التي تكرست في هذا الكتاب بل إن الذي كان يهم كروتشه هو «التطور الجدلي للفكر » [3] ، ولذلك فإن

(*) كتب كروتشه مذكراته في سنوات مختلفة : نابولي (٨ /٤/ ١٩١٥)- فونتانيفا (٥/١٠/١٩٣٤) - بولونيا (٢٩ / ٥ / ١٩٤١) - نابولي (٨ / ٥ / ١٩٤٥) - سوروِنت (٤/١/١٩٤٥) ثم قام بجمع هذه المذكرات في كتابه : إسهام في نقدي الخاص .

(1) BENEDETTO CROCE, Contribution à ma Propre Critique, Traduit de L italien par, J. Chaix- Ruy, (Paris: Les Editions Nagel, 1949) , p .11 .

(2) Ibid, p .15

(3) J.CHALX-RUY, "Vie et Pensée Du Benedetto Croce", in : Les Etudes Philosophiques Nouvelle Serie, 8° eme Année, N°2 (1953,) p.109.

إسهام في نقدي الخاص، لم يكن رواية للسيرة الذاتية لرجل قضى أكثر من نصف قرن في القراءة و البحث والنقد ، بل جاء هذا الكتاب لإيضاح الكثير من المسائل التي توزعت عبر مؤلفاته العديدة ، والتي تميزت بتنوع موضوعاتها و اهتماماتها في محاولة لإفادة قارئ هذه الفلسفة ، وفضلا على ذلك إرضاء رغبة ملحة عند هذا الفيلسوف .

كانت تلك هي المهمة الأساسية التي ألزم كروتشه نفسه القيام بها ، لذلك لم يبد منذ الوهلة الأولى أنه كان مشوش الفكر و الأهداف . و هناك قرائن تذهب إلى تأكيد هذا الرأي ، وتفاصيل أخرى يبدو أن عرضها الآن سابق لآوانه .

في محاولة للتعريف بكروتشه ، تصفه الموسوعة الفلسفية بأنه من أشهر الفلاسفة الإيطاليين لهذا القرن [1] ، و في الحقيقة فقد تجلت أهميته الفكرية في النصف الأول من القرن العشرين ، إذ تشكل كتاباته تفردا في مجال الفلسفة الأوروبية بوجه عام ، و الفلسفة الإيطالية بوجه خاص ، فمع ظهور مؤلفات كروتشه – التي سيأتي رصدها لاحقا – بدأت بوادر فكر جديد تثير كثيرا من الجدل في الأوساط العلمية و الدوائر المعرفية .

كان كروتشه فيلسوفًا مثاليًا ، وكان على اتصال وثيق بحقول معرفية متنوعة فقد كتب في الجمال ، الأدب ، الشعر ، الفن ، الاقتصاد ، السياسة ، اللغة ، الأخلاق وفي التاريخ والفلسفة .

ولد هذا الفيلسوف (سنة ١٨٦٦) في نابولي مدينة الحب والأحلام ، ومُلهمة الفيلسوف فيما بعد، وترعرع فيها صبيًا قبل أن يَعصف الزلزال بها (سنة ١٨٨٣)

وكان كروتشه يبلغ سبعة عشرة عامًا عندما استفاق من وقع حادث الزلزال المُروع واكتشف بعد ذلك أنه فقدَ والديه وأخته ولم ينج من عائلته إلا أخوه ، وقد أدت هذه الظروف المريرة إلى انتقاله من مدينة نابولي إلى روما ، عند أحد أقارب

(1) H. S. HARRIS, " Benedetto Croce" in : The Encyclopedia Of Philosophy, Edited by Paul Edwards, Vol 2 (N.Y, London: The Macmillan Company and the Free Press, 1967), p. 263.

عمومته وهو(سلفيو سبافونتا) وكان هذا الأخير شخصية مرموقة فكريا ، إذ كان بيته يؤم كبار الأدباء والساسة ، وكذا رجال الفكر المعروفين بمكانتهم الاجتماعية والأدبية في إيطاليا ، وقد مكنته الأوضاع الجديدة من اكتشاف حياة ثقافية زاخرة بالأحداث . في هذه الأثناء التحق بإحدى كليات الحقوق ، لكنه توقف عن التحصيل العلمي في كلية الحقوق بروما ، وانكب بعدها على الدراسات الأدبية وهذا تحت التأثير الروحي(لدي سانكتيس) ، الذي فتق ذهنه على مسائل ومشاكل الجمال ، وكان هذا الأخير مثالا هيجليًا وقد كتب مؤلفات في نظرية الفن. و ببيت سبافونتا (سنة ١٨٨٤) ، تعرف كروتشه على أنتونيو لابريولا (LABRIOLA) الذي سيكون له الأثر العميق في حياة كروتشه وخاصة في كتاباته حول الاقتصاد الماركسي . لقد مكنته هذه الظروف في مدينة روما من الاتصال بعلماء ومفكري العصر الذين سيتركون آثارهم فيما بعد في كتاباته . وعلى الرغم من التربية الدينية التقليدية لكروتشه ، إذ تتلمذ على يد رجال الدين في صباه ، إلا أنه فَقدَ العقيدة صغيرًا وأظهر في وقت مُبكر عقلية نقدية خاصة تتنافى والتصديق الديني . وقد تحدث عن أزمته الدينية بين فترة الصبا والمراهقة في كتابه : **إسهام في نقدي الخاص** ، هذه الأزمة التي يذكر أنه أخفاها عن العائلة والأصدقاء (١) ، ولكن يبدو أنه تجاوز هذه الأزمة بكل قوة وشجاعة .

كتب كروتشه (سنة ١٨٩٣) لأكاديمية نابولي بحثًا بعنوان : " التاريخ يندرج تحت التصور العام للفن " "L'histoire ramenée au Concept Général" وكان أول مقال يكتبه وهو في السابعة والعشرين من عمره ، وقد قام بقراءة هذا المقال أمام لُجنة أكاديمية بـ : (بونتانيان) (Pentanienne) بنابولي .

وكتب في (سنة ١٨٩٥) مقالاً آخر حول " شيوعية كامبانيلا ". Le Communisme de T.Campannella. وحتى نهاية القرن التاسع عشر كتب مجموعة مقالات أخرى في النقد الأدبي وفي هذه الأثناء اهتم بالاقتصاد والنظرية الماركسية التي أثمرت مجموعة من المقالات نُشرت في إيطاليا .

---

(1) B. CROCE, Contribution à ma Propre Critique, P. 27.

بدأ (سنة ١٨٩٦) بمراسلة الفيلسوف الشاب (جيوفاني جانتيل) (GIO- VANI GENTILLE) وبعدها بحوالي أربع سنوات (سنة ١٩٠٠) قام بجمع مقالاته حول الماركسية في كتاب : **المادية التاريخية والاقتصاد الماركسي** Materialisme Historique et Economie Marxiste و «لم تكن هذه المرحلة بين قوسين في التطور الفكري لكروتشه بل إنها بالعكس تمثل لحظة هامة في تشكيل المذهب الفلسفي » [1] . فقد كانت الكتابات الماركسية قد شكلت جانبًا هامًا من فلسفة كروتشه التي ستؤسس فيما بعد " لفلسفة الروح " ، وهكذا باشر كروتشه بصياغة مذهبه الفلسفي . ففي (سنة ١٩٠٢) ، قام بنشر كتابه : علم الجمال بوصفه علم تعبير ولُغويات عامة Science de L' expression et linguistique Générale [٢] وهو الجزء الأول من " فلسفة الروح " ، وقد كرسه إجمالا لنقد فلسفة الجمال الوضعية ليؤسس فيما بعد (سنة ١٩٠٣) مجلة النقد وهذا بالتعاون مع جانتيل و(فوستو نيكوليني) (FAUSTO NICOLINI).

وحاولت مجلة النقد (La Critica) أن تبحث بحماس كبير تأثير الفكر الهيجلي ، والمثالي على إيطاليا في القرن العشرين ، وكانت هذه المسألة من أكبر القضايا التي شغلت بال كروتشه طويلا ، إذ لم تكن مجلة النقد هذه هي فقط › مجموعة من الأحكام والآراء مُستلهمة من معايير لتصور فلسفي مُحكم البناء بل إنها تشكل صدى تاريخي وتوثيقي لمرحلة برمتها‹ [٣]. شهدت (سنة ١٩٠٧) ، ظهور كتابه الشهير حول هيجل: ما هو حي وما هو ميت في فلسفة هيجل Ce qui et Vivant et Ce qui est Mort de La Philosophie de Hegel ، والكتاب نقد جريء للأطروحات الهيجلية وثورة عليها . ويُعتبر هذا الكتاب من النصوص الإيطالية المُعاصرة الهامة في نقد فلسفة هيجل.

---

(1) ERIC MERLOTTI, **L'intention Spéculative de Benedetto Croce,** Etude Sur La signification Métaphysique de la" Philosophie de L'esprit", (Suizze: Les Editions de la Baconniére, 1970), P.50.

(٢) وكان أشهر الكتب المعروفة في العالم الأنجلوسكسوني . راجع بهذا الصدد :

D.P.U, "Benedetto Croce", The Cambridge Dictionary Of Philosophy, (Cambridge University Press, 1995), P. 170.

(3) ERIC MERLOTTI, L'intention Spéculative de Benedetto Croce, P. 37.

وفي (سنوات ١٩٠٥ . . . ١٩٠٨) ظهر كتابه : **المنطق Logique** وهو يمثل الجزء الثاني من " فلسفة الروح " . وفي (سنة ١٩٠٩) نشر كروتشه كتابه : **فلسفة العمل Philosophie Pratique** ، وهو الجزء الثالث من " فلسفة الروح "، وفيه يؤكد كروتشه علاقة هذا الكتاب بالمادية ، فمن مظاهر النشاط العملي إجمالا هناك الاقتصاد والأخلاق .

كان كروتشه من أشد المعجبين بفلسفة مواطنه (جامباتيستا فيكو) (VICO)، الذي استلهم منه أفكاره في التاريخ ، وكان ثمرة هذا الإعجاب كتابه الذي ظهر(سنة ١٩١١) بعنوان : فلسفة فيكو La Philosophie de Vico أما في (سنة ١٩١٥) فنشر كتابه : تاريخ إيطاليا في العصر الحديث (١٨٧١ - ١٩١٥) L' histoire de L' Italie Contemporaine وقد شهدت (السنوات بين ١٩٢٠ - ١٩٢٥) عدة أنشطة سياسية واجتماعية قام بها كروتشه ومن أهمها مُعارضته للنظام الفاشي الذي قاده موسوليني ، ولما نشر جانتل : " بيان المثقفين الفاشيين " " Manifeste des Intellectuels fascistes "، رد عليه كروتشه بـ : " بيان المثقفين المناهضين للفاشية " Manifeste des Intellectuels anti fascistes "ولقد كان هذا الموقف السياسي هو سبب العداء بين كروتشه وجانتيل بعدما تعاونا معًا لأكثر من ثلاثين عامًا .

وفي (سنة ١٩٣٦) ، ظهر كتابه : **الشعر La Poesie**، وفي (سنة ١٩٣٨) ظهر أشهر كتبه الفلسفية في التاريخ : **التاريخ بوصفه فكرًا وبوصفه فعلا** L'histoire Comme Pensée Et comme Action، ويُعتبر هذا الكِتاب الجزء الرابع من " فلسفة الروح " ، أما في (سنة ١٩٤١) فقد نشر كتابه : طابع الفلسفة الحديثة Le Caractére de la Philosophie Moderne Philosophie ، ثم نشر (سنة ١٩٤٩) كتابه الذي يحمل عنوان : **الفلسفة والكتابة التاريخية** Philosophie et Historiographie ، ولم يتوقف نشاط كروتشه الفكري ولا كتاباته حتى أخريات أيامه ، فقد نشر (سنة ١٩٥٢) آخر كتبه حول فلسفة هيجل وعنوانه : **أبحاث عن هيجل وإيضاحات فلسفية Essais Sur Hegel**

وهـي السنة التي سيتوفاه الأجل فيها، فلقد كان تطوره الفكري ، كما رأينا ، من خلال هذا العرض « جدلياً وهذا في المعنى الهيجلي للجدلية » (١) .

وعندما توفي كروتشـه في (سن ٨٦ عاما) ، كان قد مارس حوالي نصف قرن من التأثير الفكري على إيطاليا في القرن العشرين .

لقد كان مفكرا حرا لم ينتسب للجامعة ولا لأي تعليم نظامي ، ولم يتحصل على أي ألقاب أو رُتب علمية ، وقد مكنته الثروة الطائلة التي ورثها عن أهله من تأمين حياته المادية والالتفات فقط للدراسة والكتابـة ، فقد أبدى منذ طفولته المُبكرة ولَعًا بقراءة الكتب ، وفي حقيقة الأمر فقد استمرت هـذه الرغبة معه حتى نهاية حياته الحافلة .

إن تنوع الموضوعات الفلسفية التي تطرق إليها يعكس بشكل واضح تنوع الاهتمـامـات الفكرية له . و يجب ألا ينظر القـارئ إلى لائحـة مـؤلفـاته من زاوية تسلسلها الزمني فـقط بقـدر مـا يُدرك أن هذا التـدرج إنما يعبـر فـي ذات الوقت أيضـا عن نُضـجٍ وتطور لفكر كـروتشـه الذي مـارس تـأثيـره الفلسـفي على النصف الأول من القـرن العـشـرين ، وإننا نلاحظ بشكل واضح أن الإنتـاج الفكري لهـذا الفيلسوف يتماهى مع حياته .

٢- المصادر والمرجعيات الأساسية لفلسفته

عندما نقرأ ما خلفه كروتشه من إنتاج فكري غزير في مختلف مجالات المعرفة يتأكد لدينا أن هذا الفكر نهل من منابع متنوعة ، وأنه حصادُ لقراءات كثيرة . وقد يكون مفيدا للقارئ الإطلاع في هذه المرحلة من البحث على مرجعيات هذه القراءة، والتقرب إلى المناخات الثقافية الفاعلة في فكر كروتشه .

وأذكـر في هذا المقـام ، طائفـة من المفكرين الذين سـاهمـوا في بلورة فكر كروتشـه ، ولكن في عجالة نظرا إلى كثرة هؤلاء ولأن المجال لا يتسع للوقوف عند كل مفكر مطولا ، غير أنني أجدني مضطرة للتوقف عند بعضـهم ولفت الانتباه إلى أهمية فلسـفتهم و تأثيرها على كروتشـه ، الأمر الذي يعني أنني سأقوم فقط

(١) موروتون وايت ، عصر التحليل ، فلاسفة القرن العشرين ، ترجمة أديب يوسف شيش ، (دمشق : منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي ، ١٩٧٥) ، ص . ٤٦ .

برصد أهم العناصر الفكرية التي شكلت العقلية الكروتشيه ودفعته لإبداع مذهبه .
وهذا من شأنه أن يبرر لجوئي إلى عملية الانتقاء في هذه المسالة ، والإقتصار على ثلاثة فلاسفة و هم : (فيكو –هيجل– ماركس) لأن كروتشه خصهم بمؤلفات مستقلة حلل فيها مبادئ فلسفتهم و انتقد بعض جوانبها و استحسن جوانب أخرى ، وكانت رافدا هاما من روافد الإبداع عنده :

١ . فلسفة جامباتيستا فيكو

كان لفلسفة فيكو (١٦٦٨ – ١٧٤٤) تأثيرها الكبير في فكر كروتشه وكان فيكو قد ألف واحدا من أهم الكتب في فلسفة التاريخ في القرن الثامن عشر سماه : العلم الجديد La science Nouvelle الذي طرح فيه مسألة تحديد السمات العامة المشتركة لتطور الأمم كافة ، ويُذكر أن هذا الكتاب قد تم تجاهله لردح طويل من الزمن وقد يكون من أسباب ذلك التجاهل ، لغته الصعبة المملوءة بالرموز والإشارات، وطبيعة القضايا التي لم تكن مُتداولة من قبل ، ولم يُلتفت إلى هذا الكتاب إلا بعد الجهود الكبيرة التي قدمها الألمان في نهاية القرن الثامن عشر التي نبهت إلى قيمة فيكو الذي أُعيد اكتشافه من طرفهم .

لقد كان غرض فيكو في **العلم الجديد** إيجاد المبادئ المشتركة التي تحكم تطور الشعوب ، ولا يقصد بالمبادئ هذه التصورات ، بل يقصد بها الأوضاع الاجتماعية والظروف الدائمة التي منها تنشأ الأمم ، إذ تُعتبر المبادئ في هذا السياق « هي المعنى المُشترك المُتعلق بهذا العقل التاريخي للإنسان . . . »(١)

كما يُشكل مفهوم " الأمة "بدوره مُصطلحًا أساسيا في **العلم الجديد** ، ذلك لأنه « المفهوم الذي يؤسس العلم الجديد عند فيكو والوحدة الدلالية ، حيث أراد عرض " الطبيعة المشتركة " ، فهناك ثلاثة أعمال تسمح بوصف " تجمع الأمم " وهي : الدين ، مؤسسة الزواج ودفن الموتى » (٢) .

لقد كان غرض فيكو في **العلم الجديد** وضع علم بإمكانه أن يجمع الطبيعة الإنسانية للأمم مُحدداً له الموضوع **والمنهج** . إن العلم الجديد المملوء بالدلالات

---

(1) PIEREZ GIARD, Le Vocabulaire de Vico, (Paris Editions Ellipses, 2001) , P . 5 .
(2) PIEREZ GIARD, Le Vocabulaire de Vico, (Paris : Editions Ellipses, 2001) , p . 38.

اللغوية الكثيرة والرموز الميثولوجية يُفضي إلى مبادئ في فلسفة التاريخ فالصفات المُشتركة لتطور الشعوب هي بمثابة قوانين التاريخ ، والزمن دوري يدور حول نفسه ثم يُعاود الدوران وهكذا دواليك .

• نظرية الدورة التاريخية

وتعني هذه النظرية أن قانون الحياة هو تقدم أو " عَوْد " وتُدعى أيضًا بقانون المراحل الثلاثة وفيه يعتقد فيكو أن البشرية مرت بمراحل ثلاثة خلال تطورها وهذه المراحل هي :

- **عصر الآلهة :** وتُعبر هذه المرحلة عن طفولة البشرية وتشمل كل الثقافات البدائية ويُعتقد في هذه المرحلة أن الآلهة هي التي تَقوم بتدبير كل شيء ، فالحكم تيوقراطي ، ويلعب الدين في هذه المرحلة الدور الحاسم في حياة الشعوب و " الأمم " ، والقانون السائد هو القانون الإلهي المُقدس.

- **عصر الأبطال :** وتتميز هذه المرحلة بظهور شخصيات قومية ، فالحكم يعتمد على الأقلية وهو أرسطوقراطي ويبرز في هذه المرحلة ما يُعرف بالقانون البطولي نسبة إلى ظهور شخصية البطل في التاريخ .

- **عصر البشر :** وتتميز هذه المرحلة بالنضج وظهور الحكومات الشعبية ، وتأسيس العدالة وتكريس العقل ، إذ يُسير الأفراد شؤون حياتهم وفق قوانين اجتماعية . وفي مسائل الحكم يعتبر الشعب هو مصدر السلطة ويظهر في هذه المرحلة الدور الحقيقي للفرد في التاريخ ويبرز القانون الإنساني وليست هذه المرحلة أزلية لأنها تنهار بفعل الترف ، وحب المال ، وفساد الأنظمة الاجتماعية وضعف مقاومة المجتمع للأجانب والغزاة ، فيعود المجتمع إلى البربرية ، ولكنه لا يعود إلى نقطة البداية بل إلى مرحلة أعلى منها لأنه يكون قد تمّرس من التجارب الفائتة .

يطرح فيكو نظريته في تطور الشعوب في الكتاب الرابع من **العلم الجديد** الذي يحمل عنوان : «مسيرة الأمم » [1] ، يقول فيكو في هذا الصدد في

(1) GIAMBATTISTA VICO, La Science Nouvelle, Trad, Christina Trivulzio, (Paris : Editions Gallimard, 1933) PP. 351 á 363.

مُستهل هذا الجزء الرابع : « . . . لقد لاحظنا عند كل الأمم ثلاثة أنواع من الطبيعة ، وهذه الطبائع أنتجت ثلاثة أنواع من الأخلاق ، وهنا ثلاثة أنواع من القانون الطبيعي للأشخاص أنتجت بدورها ثلاثة أنواع من الحكومات المدنية أو الجمهورية »[١] ، ويشرح فيكو في هذا الفصل كيف تسير الأمم ، ويُكرس فيه الحديث للمراحل الثلاث التي تمر بها الإنسانية وكل مرحلة وما تتميز به من حيث اللغة ، الطبائع ، القانون ، الحكم ، وطبيعة العقل فيها ، وكذا الحكم الذي يسود في كل مرحلة وكل هذا في إطار ما يسميه فيكو بالتاريخ الأبدي أو المثالي .

وإذ يتعرض فيكو إلى هذه المراحل الثلاثة فلكي يكشف عن آلية التطور البشري ، إلى أن يصل الفرد إلى دوره الفّعال في التاريخ بفضل إرادته .

ويكشف قانون المراحل الثلاث " العود " " Ricorci" عن كيفية تطور الشعوب والحضارات في التاريخ ، ويتخذ هذا التطور الشكل الحلزوني السائر بين الدائرة والخط المستقيم ، فالدورة لا تفترض أن التاريخ يُعيد نفسه ، فالتعاقب يحدث بالفعل ولكنه يتم بصورة جديدة ، وبشكل يبرز الطابع الذي يفرق بين كل مرحلة وسابقاتها وهذا من شأنه أن يلغي فكرة إمكانية التنبؤ بالمستقبل .

ويخصص الكتاب الخامس من العلم الجديد الحديث عن مبدأ عودة الأمم ويحمل عنوان : « الأشياء الإنسانية تتكرر عندما تتجدد الأمم »[٢] .

في هذا الجزء يتصدى الفيلسوف لعرض نظريته في الدورة التاريخية وكيف تسير الشعوب من عصور البربرية والظلام إلى عصور أكثر إشراقا بتكريس فعلي للعقل وللإرادة الإنسانية ، وهذه الخصائص تتميز بها المرحلة الأخيرة من " مسيرة الأمم " التي تحدث عنها فيكو ، حيث يصبح الفرد فاعلا في التاريخ وصانعا للقوانين الاجتماعية التي تُسير حياته .

كما طرح فيكو في هذا السياق مسألة " العناية الإلهية " فرغم الأهمية التي أعطاها فيكو لدور الإنسان في صُنع التاريخ ، إلا أنه أولى الأهمية في ذات الوقت

---

(2) Ibid, p.351.

(3) GIAMBATTISTA VICO, La Science Nouvelle, P. 402.

لدور " العناية الإلهية " في سير التاريخ ، الأمر الذي يتناقض مع فكرة دور الفرد في صناعة تاريخه ، ولذلك يُعلق حسن حنفي عن خاتمة هذا الكتاب الذي يتكرس للحديث عن " العناية الإلهية " قائلا : « إن الخاتمة ضمت ختاما تقليديًا لمضمون كتاب غير تقليـــدي » (1) . وهو بمثابة نقد لفكرة أهمية الإنسان بشكل أساسي وحريته في التاريخ من جهة ، وارتباطه بالعناية الإلاهية التي تسيره من جهة أخرى .

• مكانة العلوم التاريخية عند فيكو

لقد جاءت كتابات فيكو مُناهضة للديكارتية ومُعترضة على طريقة تصنيف العلوم عند ديكارت ، وفيكو لم ينتقد صدق المعرفة الرياضية عند ديكارت ، بل إنه انتقد نظرية المعرفة عنده ، تلك التي تتنكر وتهمل ما يسمى بالعلوم التاريخية لأنها تعتقد أن الرياضيات هي المعيار الحقيقي لليقين في جميع العلوم .

لكن فيكو ذهب إلى أعمق من ذلك الطرح الديكارتي ، حين لفت الانتباه إلى أهمية التاريخ في مرحلة هامة من العصر الحديث كان فيها العقل لا يزال يعتقد بأن الرياضيات والعلم وحدهما يُشكلان الحقيقة المطلقة التي يجب الوُثوق بها دون سواها . وفي واقع الأمر هناك نقطتان أساسيتان في فلسفة فيكو التاريخية :

الأولى : هي اعتراضه على مدرسة ديكارت وعلى أسلوب البحث عنده .

الثانية : هي تطويره لأسلوب البحث التاريخي في القرن الثامن عشر ، ويمكن القول في هذا السياق أنه مع فيكو ولأول مرة يتم تحديد موضوع التاريخ ، منهجه وآليات البحث فيه في العصر الحديث ، وكذلك الإشادة بأهمية وعي الفرد في صناعة التاريخ والتأكيد على المرحلة الثالثة في تطور البشرية والتي تعني مرحلة الوعي والفعالية – وإن كان ابن خلدون قد سبقه بأربعة قرون إلى هذا الطرح – كما نبّه فيكو إلى أن التاريخ كموضوع معرفي يفترض بدوره منهجا خاصا ينبع من خصوصياته ، وهذا المنهج هو المنهج الاستقرائي الذي يعتمد على الوثائق من جهة وعلى خيال المؤرخ من جهة أخرى : وسبيل ذلك في هذا المنهج : دراسة اللغة ، الأساطير ، الخرافات والتقاليد باعتبارها التواريخ الأولى للشعوب .

---

(1) حسن حنفي ، " فلسفة التاريخ عند فيكو " في : الفكر العربي المعاصر ، (العدد : ٢٧ ، ٢٨ ، ١٩٨٢) .

• أهمية فيكو فى فلسفة كروتشه

لقد أولى كروتشه عناية فائقة للنص الفيكوي ، وهناك مسائل كثيرة استفاد منها عند هذا الأخير في تطوير نظريته التاريخية ، ويعترف كروتشه بهذا في كتابه : **إسهام في نقدي الخاص** ، إذ لا يخفي إعجابه بمواطنه فيكو الذي كان له عونا معرفيا في فهم طبيعة المشكلة التاريخية ، فقد وجد كروتشه نفسه وهو يبحث عن المنهجية

المُختارة والمُزمع اتباعها في الدراسات التاريخية مدفوعا خطوة خطوة إلى مشكلة الطبيعة والتاريخ ، ومن هنا وُجه لقراءة كثير من الكتب الإيطالية والألمانية حول الفلسفة وحول منهجيـــة التاريخ ، ولأول مرة كما يقول :« قرأت العلم الجديد»[1] .

ويُعبر هذا الموقف في حقيقة الأمرعن ريادة فيكو للدراسات التاريخية ، كما يدل عنوان كتابه على ذلك ، فقد ظل كروتشه مُعجبا بكتابات فيكو باعتباره أحد المنابع المعرفية الهامة في تشكيل فكره . وقد علق الكاتب (بول أوليفيي) على ذلك قائلا : « من المؤكد أنه بمقدار ما كان كروتشه هو مُكتشف فيكو بمقدار ما كان هو مُبتدئه ذلك لأن الأبحاث والدراسات الكروتشية هي التي فرضت فيكو على الثقافة الأوروبية للقرن العشرين » [2] .

وعلى ضوء هذه الفكرة يمكن تحديد البدايات والمرجعيات الأولى لفلسفة كروتشه وذلك بالقول ، إن فلسفة فيكو كانت أهم الخلفيات والمرجعيات المعرفية لها .
كانت قراءة كروتشه لفيكو اكتشافا هاما دفعه إلى نشر ما عُرف فيما بعد بسلسلة " كلاسيكيات إيطاليا " ، وكان الهدف الذي وضعه كروتشه نصب عينه هو نشر وبعث هذا المُفكر في الحياة الثقافية ، وحتى عند عامة الشعب بوصفه واحداً من رموز الفكر الإيطالي في العصر الحديث .
كما كانت ثمرة إعجاب كروتشه بفيكو إصداره لكتابه : **فلسفة جامبا تيستا فيكو** ، وهو نص نقدي يرصد فيه كروتشه مواطن القوة فضلا عن مواطن الضُعف في فلسفة فيكو وفي فكره إجمالا .

---

(1) B. CROCH, Contribution à ma Propre Critique, p. 44.

(2) PAUL OLIVIER, Croce Ou L'Affirmation de L'lmmanence Absolue, (Paris : Editions Seghers, 1975),p.13

• موقف كروتشه من بعض جوانب فلسفة فيكو

حازت فكرة فيكو القائلة أن الإنسان هو فنان هذا العالم - عالم الأمم - على إعجاب كروتشه ، وكان فيكو قد طور هذه الفكرة في كتابه : العلم الجديد ، وأصر فيه على القول بأن كل مرحلة تاريخية من حياة الإنسان تُعبر عن فعالية الفكر في تلك المرحلة وتَرصده رصداً ، فقد كان الفكر ولا يزال ، نشاطاً وحركة مستمرين على الدوام . ويُنكر أن هذا المبدأ كان من أهم المبادئ الذي أثار شهية البحث عند كروتشه ، وشكل محور تأملاته الفلسفية لاحقًا فيما يتعلق ب : " النزعة التاريخية المطلقة " ، فقد نبه فيكو إلى أن الإنسان لا يمكنه أن يعرف إلا ما يصنعه هو ، وهو لا يصنع إلا التاريخ وبناءً على ذلك فهو لا يعرف إلا عالم التاريخ ، ولا يهتم إلا بالمعرفة التاريخية .

وكانت قراءة كروتشه لفيكو وتفاعله الكبير مع نصوصه قد أثمرت تبني الطرح الفيكوي الذي يرى أن لا وجود إلا للمعرفة التاريخية ، وأن هذه الأخيرة التي تُقدم نفسها على أنها المعرفة الوحيدة ، هي أقرب العلوم للإنسان وهي في الوقت ذاته نتيجة لإرادته و تفكيره . كما كان فيكو من بين طلائع المفكرين الذين قادهم تمرسهم بالتاريخ و الفلسفة إلى القول إن الإنسان كائن تاريخي ، و أن البشر هم الذين يصنعون تاريخهم و يقررون مصائرهم . وكان كروتشه قد تأثر بهذه الفكرة واستثمرها فيما بعد لتطوير مذهبه الفلسفي و التأكيد على أن البشر هم الذين يصنعون تاريخهم سواء كأحداث تاريخية أو كمعرفة تاريخية ، يتولى أمرها المؤرخ الذي يعمل على تشكيل الخطاب المعرفي التاريخي .

هذه باختصار أهم الأفكار التي وظفها كروتشه ، و يلاحظ الدارس بوضوح أن تلك الأفكار تطورت لاحقا في فلسفته ، التي تكرس القول بأن التاريخ هو التجلي الحقيقي للروح ، بل إنه أسمى التجليات ، وأن المعرفة التاريخية هي المعرفة الوحيدة ، و أن الفكر لا يكتسب مشروعية وجوده إلا تاريخيا ، و لذلك لا يوجد ما يدعى الفكر في ذاته أو بذاته ، لأن الفكر صيرورة تاريخية . وسنعود إلى تفصيل هذه الأفكار في الفصل الخامس من هذا الكتاب . و مثلما أعجب كروتشه

بكثير من أفكار مواطنه فيكو لم يدخر في السياق ذاته جهدا في نقد مسائل واردة في فلسفة هذا الأخير. ومن أهمها فكرة التاريخ المثالي(الأبدي) ، فقد ذهب كروتشه في هذه القضية إلى ضرورة استبعاد فكرة التاريخ المثالي التي يقول بها فيكو، وهو الأمر الذي يعني إقصاء الأفكار اللاهوتية ، و مسألة العناية الإلهية عند دراسة الشعوب وتاريخ الأمم .

فلقد أدرك كروتشه أن عليه تصحيح الخطأ الذي وقع فيه كل من هيجل ثم فيكو على حد تعبيره والمتمثل في القول بالعناية الإلهية عند هذين الفيلسوفين ، وأن «العناية الإلهية أو العقل يُحقق أهدافه الخاصة وميول الأفراد بواسطة استخدام نوع من الحيلة لكي يصل بهؤلاء الأفراد إلى ما يدعوه هذان الفيلسوفان أوضاعًا روحانية أسمى » [1] . ولذلك تصدى كروتشه لفكرة العناية الإلهية في التاريخ لأن الاعتقاد بمثل هذه الأفكار لا يتناسب وطبيعة التاريخ الذي ينشد الحرية في الفعل الإنساني . إن رفضه للتاريخ المثالي هو تفنيد لتلك الفكرة ، فضلا عن إزالة أي ثنائية في التاريخ تدّعي بأن هناك جانبًا مُحايثًا وآخر مُفارقًا له .

كما لم يفوّت كروتشه الفرصة في معرض انتقاده لبعض جوانب فلسفة فيكو من نقد نظرية الدورة التاريخية ، التي زعمت أن التاريخ يسير بشكل دوري ويعود من جديد في كل مرة ، وأن الحضارات مُتعاقبة ، ففي هذا الإطار ذهب كروتشه إلى القول أن هذه النظرية كانت ولا تزال نقطة الضعف في فلسفة التاريخ عند فيكو ، فنظرية الدورة هذه من شأنها أن تنفي الطابع الفردي للأحداث وتضع حرية الأفراد الفاعلين في التاريخ موضع الشك . فالحرية المنسوبة للبشر ولأفعالهم لا تتفق مع وضع قوانين للتعاقب الدوري للحضارات . يقول كروتشه بهذا الشأن في كتابه : **نظرية وتاريخ الكتابة التاريخية** ، مُعلقًا على الدورة التاريخية : « بيدَ أن الاعتقاد بأن عودة قد حصلت، أو أنها كانت ممكنة ، هي ضرب من الوهم ، فلقد قُلنا بأنه لا شيء يعود مما كان ، كما لا يمكن لأمر كان في السابق أن يُلغى . وحتى لو أعدنا الحديث في تفكير قديم فإن هناك مُعارضين جُدداً سيضطرون

---

(1) B. CROCE, Théorie et Histoire de L'Historiographie, Trad de L'italien Par Alain Dufour, (Genéve : Librairie Droz, 1968), P. 69.

لتجديد الدفاع والانطلاق صوب تفكير جديد » (١) . وهذا دليل على أنه ليس ثمة شـــيء يعود مما مضى ، فالتاريخ لا يمكنه أن يعود مرة ثانـــية وعلى نفس الشاكلة، هكذا يلاحـــظ المرء اهتمام كروتشه الواضح في مجال التاريخ بما كتبه فيكو إذ نجد أن كثيراً من أفكار هذا الأخير تتكرر بشكل واضح في مؤلفاته، فقد طور كروتشه. بعضها ومنحها روحاً جديدة تتواءم و طبيعة هذه الفلسفة .

١ . فلسفة هيجل

لا يمكن للمرء و هو يتناول المذاهب و التيارات الفلسفية المعاصرة أن لا يؤكد على المصدر الهيجلي لها ، إذ لا يمكن تجاهل ذكر هيجل في هذا السياق ، سواء تبنت بعض هذه المذاهب آراءه أو تنكرت لها ، ففي جميع الأحوال يعد هيجل الحاضر القوي في الفلسفة المعاصرة بدون منازع . و إذا كانت الفلسفة الحديثة منذ عصر ديكارت قد اهتمت بمشكلة المعرفة ، وعلاقة الذات بالموضوع، فإن الفلسفة المعاصرة مع هيجل التفتت أكثر إلى الاهتمام بالإنسان و واقعه وتاريخه وبآليات فهمه و كيف يحقق ذاته عبر التاريخ وفي التاريخ . ورغم أن هذا الاهتمام لا يمكن تعميمه على الفلاسفة المعاصرين إلا أنه لا يمكن التنكر لأهمية العصر في الالتفات إلى هذه المشاكل و تغيير هذه النظرة السائدة للقرنين السابع عشر والثامن عشر، اللذين طغى عليهما طابع العقل الصارم والعلوم التقنية والرياضية . لقد تفرق الفلاسفة في فهم هيجل منذ القرن التاسع عشر(*) و تعامل القرن العشرين تعاملا انتقائيا معه .

---

(1) IBid. P. 149.

(*) هناك على سبيل المثال :

– الهيجليون الأرثوذوكس : وهم المؤولون والمكملون للنسق الهيجلي أمثال :
(ROSENKTANZ -ZELLER - BIEDERMANN - ERDMANN - FISHER)

– الهيجليون اليساريون : وهم المرتبطون أساسا بنتائج المنهج الجدلي وهم يتوجهون عموما نحو أوضاع فلسفية مادية ، ملحدون وأحرار (-HESS - FEURBACH - BAUR - STRAUSS)

نلاحظ أن بعضهم انفصل عن هذه الحركة مثل : (MAX -STIRNER)

– الهيجليون الجدد : وهم الذين أخذوا من الفلسفة الهيجلية مثاليتها ، وفي بعض الأحيان تصورها للدولة (GENTILLE- CROCE - SPAVENTA) في إيطاليا و - STIRLING -ROYCE) (BRADLY- BOSANQUET في بريطانيا . وهذه إشارة مختصرة لفروع الهيجلية بعد هيجل .

• المذهب الروحاني في إيطاليا وتأثيرات هيجل

ساد المذهب الروحاني بقوة في إيطاليا في النصف الأول من القرن التاسع عشر وكان من بين أقطابه ومُريدوه :

(فرانسيسكو بوناتيلي) (FRANCESCO BONATEL LI) (1830-1911)

(كارلو كـــــانتوني) (CARLO CANTONI) (1906 - 1840)

(رانسيسكو آكـري) (FRANCESCO AKRI) (1913 - 1836)

(جيوفاني ماريا برتيني) (GIOVANNI MARIA BERTINN) (1876 - 1818)

(جياكونو برزلوتي) (GIACONNO BERZELLOTTI) (1917- 1844)

(فرانسيسكو دي سارلو) (FRANCESCO DE SARLO) (1937 - 1864

لقد امتدت الهيجلية إلى إيطاليا و لعبت دورا هاما في الحركة الفكرية السائدة و يعتبر سبافونتا من شراح و مروجي الهيجلية في إيطاليا في النصف الأخير من القرن التاسع عشر، وقد أمكن لكروتشه الإطلاع على أفكار هيجل من خلال مؤلفات و شروحات سبافونتا على وجه الخصوص .

يُذكر أن التخلص من إغراء الظاهرة الفلسفية السائدة آنذاك لم يكن من السهولة بمكان ، و لم يكن تجاوز التأثير الهيجلي ممكنا أيضا لذلك نلاحظ أن «كل الأفكار الإيطالية للنصف الأول من القرن التاسع عشر تتوسط هيجل وكروتشه ، لقد أعطت هذه التأملات للتاريخ المذاهب الكبرى لـ (ROSMINI) و (GIOBERTI) إضافة إلى شروحات و أبحاث و تمثلات (GALLUPPI) من جهة و (SPAVENTA) من جهة أخرى » [1] .

لذلك فإننا نجد أن من بين أهم مصادر تيارات الفلسفة الإيطالية المعاصرة في القرن العشرين ، المثالية المطلقة لهيجل أو المذهب المثالي الذي أثر في كروتشه

---

(1) RICCARDO MICELI DI SERRADILEO, La philosophie Contemporaine en Italie : Le Spiritualisme et L'idéalisme, Trad de G. Paquer (Paris : Editions Hermann,1939), P.48.

كثيرا ، وكانت جُل المذاهب المثالية المعاصرة متأثرة بفلسفة هيجل ، وكان الأمر يبدو بديهيا بمقاييس ذلك العصر.

• المنهج الجدلي عند هيجل

قبل التطرق إلى مصطلح الجدل عند هيجل واستخداماته الفلسفية ، أحاول في هذه العُجالة التعرف على بعض المعاني العديدة لهذا المصطلح عبر التاريخ الفلسفي الطويل الممتدة جذوره إلى عهود بعيدة «فهو يظهر مع الفلسفة في بلاد اليونان ، ويستخدمه الفلاسفة قبل سقراط وبعده ويستمر استخدامه في العصر الوسيط والحديث معًا. لكنه في الفلسفة المعاصرة وبفضل الوجودية والماركسية يتخذ أهمية خاصة لمكانته في هاتين الفلسفتين » [١] . وهذا يعني أن استخدام مصطلح الجدل لم يكن يحمل نفس المعنى في كل العصورمنذ فلسفة أفلاطون .

لقد تم إستخدام كلمة جدل « لتصف ألوانًا شتى من الأنشطة والتصورات والمواقف تختلف فيما بينها أتم الاختلاف : فهناك مثالية جدلية ، وتاريخ جدلي ، ومنطق جدلي ، وحرية جدلية وضرورة جدلية . . . وهناك جدل للطبيعة ، وجدل للمجتمع ، وجدل للذات ، وجدل للعلم ، وجدل للعواطف ، وجدل للأفكار » [٢] .

إن منهج الجدل يُحرك كل فلسفة هيجل ، ولا يُمكن فهم العالم الفسيح لهذه الفلسفة دون إدراك المعاني الحقيقية للجدل واستخداماته في فلسفته ، فالجدل يُحرك كل شيء عنده لأنه حقيقة نشاط الروح ، وعلى هذا الأساس فإنه يسري ضمن كل حركة التطور البشري والفكري .

ويقوم جدل هيجل أساسا على التسليم بحقيقة مفادها تناقض الفكر ، فالتناقض يكشف عن الحياة والحركة والتطور في حياة البشر ، وهذا هو الفكر عند هيجل « ولو كان الفكر مُنحصرا في نطاق إمكانيات محدودة لدارت الحياة

---

(١) إمام عبد الفتاح إمام ، تطور الجدل بعد هيجل ، (م . ٣) ، (القاهرة : مكتبة مد بولي ، ١٩٩٧) ، ص . ١٨ .
(٢) المرجع نفسه ، الصفحة نفسها.

الإنسانية في دائرة مُغلقة »[1] . إن العنصر الأساسي في الجدل الهيجلي هو النفي أو التناقض وهو نفسه القانون العام للحياة الذي يدفع بكل موجود إلى لحظة أخرى من التطور تنفي اللحظة السابقة وتُعبر عن زمن آخر من التطور والحياة . «وليس الجدل هنا استدلالاً بالمعنى المفهوم للكلمة . وليس أيضًا تركيبا أو تحليلا . وإذا شئنا أن نصف الجدل وصفًا حقيقيا يناسبه قلنا أنه تحليل يأخذ بالضرورة شكل التركيب أو صورة التركيب » [2] .

ثمة مسألة على جانب كبير من الأهمية تُطرح في فلسفة هيجل وهي عدم إمكانية الحديث عن المنهج الجدلي عند هيجل دون التطرق إلى منطقه ، كما لايمكن التعرض إلى منطقه دون المرور على منهجه الجدلي ، ذلك لأنه انتهى في منطقه إلى أن الفكر ذو طابع جدلي ، ويقتضي الطريق الآتي : الموضوع Thése - نفي الموضوع Antithése مُركب الموضوع Synthése ثم نقيضه من جديد فالفكرة عند هيجل ، التي تكتسي طابع المُطلق ، لا تمر إلا عبر هذه المراحل ، ولذلك يقال عن هذا المنهج الجدلي أنه تحليلي وتركيبي . ويجد الدارس لفلسفة هيجل نفسه مُضطرًا إلى دراسة منطقه لأن : « الموضوعات نفسها دروس رئيسية هناك . ذلك هو المنهج الجدلي الذي يُعبر عن ماهية الفكر وطبيعة الروح » [3] . بمعنى أن الجدل الهيجلي ليس إطارا خاليا ينطبق على الموضوعات الخارجية بل : إن المنهج لا ينفصل عن الموضوع وإنه المضمون في نفس الوقت ، فالمنهج الجدلي هو نفسه منطق هيجل في التطور ، لكنه منطق جدلي يعتمد على الحركة والتغير

بعكس المنطق الأرسطي الساكن الذي يعبر عن ماهية ثابتة . و« هكذا نظر المنطق الهيجلي إلى الكون فرآه كلاً عُضويا حيًا دائم الحركة والتطور ، ولم يجد فيه تلك الماهيات الجامدة الثابتة التي كان يتحدث عنها المنطق الأرسطي » [4] .

(١) كامل محمد محمد عويضة ، هيجل : دراسة وتحليل في الفلسفة المعاصرة ، (بيروت : دار الكتب العلمية ، ط١ ، ١٩٩٣) ، ص . ١٤ .

(٢) عبد الفتاح الديدي ، هيجل ، (القاهرة : دار المعارف بمصر، ١٩٦٨) ، ص ص . ٤٦ -٤٧, .

(٣) إمام عبد الفتاح إمام ، المنهج الجدلي عند هيجل ، (م١) ،(القاهرة : مكتبة مدبولي، ١٩٩٦) ، ص . ٣٥ .

(٤) إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلى عند هيجل، ص. ١٨٢.

لقد جاء منطق هيجل ليعارض المفاهيم القديمة للفكر التي لم تساعده على التطور وبالخصوص منطق أرسطو ذي المبادئ الثلاثة : مبدأ الهوية ، مبدأ عدم التناقض ومبدأ الثالث المرفوع . ويسير تاريخ الفكر عند هيجل وفق المنطق الجدلي ، إذ يلاحظ «أن جميع المبادئ والأسس والقواعد التي تحدد سير المنهج الجدلي هي نفسها دروس رئيسية في المنطق ، فإذا قلنا مثلا أن المنهج الجدلي يستند إلى مبدأ يقول : " إن كل تعين سلب وإن كل سلب تعين " أو أن الإيجاب والسلب يتحول كل منهما إلى الآخر ، فإننا نجد أن المنطق هو الذي يبرهن على صحة هذه المبادئ » (1) .

إن المنطق عند هيجل هو المدخل الرئيسي لجميع العلوم و المعارف ، وهو مفتاح هام لفهم التاريخ عنده ، إذ أن تطور أعمال البشر وحياتهم والحضارات ينضوي أساسا تحت مبدأ تطور المنطق الجدلي . وانطلاقا من هذه الفكرة ، فإننا لا يمكن قراءة فلسفة التاريخ عند هيجل بمعزل عن المنطق الجدلي أو منهجه الجدلي .

فالمنطق هو الخطوة الأساسية في الفلسفة الهيجلية ، وبما أن المنطق لا يعبر إلا عن جانب واحد من جوانب الوجود (الفكر الخالص) فلا بد له من الانتقال إلى فلسفة الطبيعة ، وهذه الأخيرة لا بد لها من الانتقال إلى خطوة أو المرحلة الثالثة " فلسفة الروح " والتي « تشكل مركبا يجمع بين الخطوتين السابقتين في وحدة واحدة ، ومن هنا كان النشاط الروحي للإنسان كما يتجلى في تاريخ العلم وما يُنتجه من مؤسسات ومنظمات اجتماعية وما ينتهي إليه من دين وفن وفلسفة ، هو أعلى مثل للوجود الحي الذي يلتقي فيه العقل مع الطبيعة في واقع عيني " حاضر بأسمى معاني الحضور " » (2) .

إن المنهج الجدلي عند هيجل هو نفسه المنطق ، يدرس العقل في صوره المتنوعة ، أو الفكرة الشاملة في مراحلها المُختلفة ، وهذه المراحل هي: العقل محضاً في المنطق العقل في حالة تخارج في فلسفة الطبيعة ، ثم العقل حين يعود

---

(1) المرجع نفسه، ص. ٣٩.

(2) المرجع نفسه، ص. ٢٥.

إلى نفسه في فلسفة الروح وهذه هي الأجزاء الثلاثة ذاتها لفلسفة هيجل (الفكرة – الطبيعة – الروح) ، و« إن المنطق يقود الفلسفة الهيغلية بأسرها . وينبغي فهمه على أنه تسام التعين للفكرحيث يزول التعارض بين الذاتي والموضوعي » (١).

• فلسفة الروح عند هيجل

إذا كان الروح المُطلق هو التطور النهائي في المذهب الهيجلي ، فما هي الأشواط التي يقطعها الروح للوصول إلى ما يُسميه هيجل بالروح المطلق ؟

إننا لا نبلغ هذا الروح المطلق في فلسفة هيجل إلا بعد تطور جدلي طويل يمر خلال مراحل عديدة تبدأُ من مرحلة دنيا إلى مرحلة أخرى علُيا في تدرج ملحوظ مُعتمدة على المنهج الجدلي. ومراحل تطور الروح عند هيجل تمر عبر ثلاثة دوائر هي :

أ - الروح الذاتي : وهو عند هيجل روح منظور إليه من الداخل ، فهو روح ذو طبيعة فردية طالم ا لم يتجسد بعد ، ومضمونه «العقل البشري منظوراً إليه في نظرة ذاتية على أنه عقل الذات الفردية » (٢) . فالروح الذاتي يعتني بفردية الأشخاص ولا تعني الفردية هنا : «الخصائص الشخصية وحدها أو ألوان الغرابة والشذوذ التي تلحق بهذا الفرد من الناس دون ذاك لكنا نعني بالفردية ، يقينا ، البنية العقلية أو الروحية : عقلي وعقلك ، فهذا هو ما يسعى هيجل هنا إلى استنباطه لأي عقل بمقدار ما تكون عقولنا كلية في خصائصها ، فهو يُريد أن يستنبط ما هو جوهري للعقل أو الروح لا ما هو عرضي أو حادث . . . » (٣) .

وأشير في هذا السياق إلى أن التطور الروحي عند هيجل لا يتم زمنيا ، أو أن التعاقب هنا ليس زمنيا ، بل منطقيا و« الانتقال من مرحلة إلى المرحلة التي تليها هو استنباط منطقي» (٤) . هذا فيما يتعلق بالروح الذاتي وطبيعتها عند هيجل .

---

(١) رينيه سيرو ، هيغل والهيغلية ، ترجمة : أدونيس العكره ، (بيروت : دار الطليعة ، ط١ ، ١٩٩٣) ، ص . ٢٨ .

(٢) ولتر ستيس ، فلسفة هيجل ، تر : إمام عبد الفتاح إمام ، (القاهرة : مكتبة مدبولي ، ١٩٩٦)، ص . ٤٣٤ .

(٣) المرجع نفسه ، ص . ٤٣٩ .

(٤) ولتر ستيس ، فلسفة هيجل ، ص . ٤٣٦ .

ب - الروح الموضوعي : تبدأ الروح الذاتي في التموضع في العالم الخارجي « فتخلق عالمًا موضوعيا خارجيا لكن هذا العالم ليس هو عالم المادة الجامدة وإنما هو عالم الروح ، إنه عالم التنظيمات أوالمؤسسات الروحية »(١) .

يشمل عالم الروح الموضوعي عند هيجل التنظيمات والمؤسسات الروحية الاجتماعية وتتمثل في القانون ، الأخلاق ، الأسرة ، المجتمع ، الأعراف ، التقاليد ، العادات والواجبات ، وعلى هذا الأساس فليس المقصود بالعالم الخارجي عالم الطبيعة لأن هذا العالم موجود سلفا ، لكنه عالم الروح الموضوعي تصنعه الروح بتجسدها في الواقع الموضوعي . ويجب التركيز هنا على فكرة أساسية هي أن الروح الموضوعي يعتمد على الإرادة الحرة ، أي أن تموضع المؤسسات الاجتماعية بمختلف تنظيماتها هو نِتاج للإرادة الحرة . ف : « المؤسسات المختلفة هي مُنتجات للحرية ، فالقوانين هي شروط للحرية . وبوصفي محكوم بالقانون فأنا محكوم بالكل ، أعني الذي أُسقطه أنا نفسي على العالم . وأنا بالتالي محكوم عن طريق ذاتي ، فأنا - إذن - حر» (٢).

ولذلك فالقوانين الجائرة هي نِتاج للاحرية ، أي أنها صدرت عن الأهداف الشخصية للأفراد ، وليس عن الماهية الكلية للروح الكلي أي للروح الموضوعي . ويشمل الروح الموضوعي عند هيجل : الأخلاق الاجتماعية - المجتمع المدني - الهيئات القضائية - الشرطة - النقابات - الدولة - الدستور - القانون الدولي - تاريخ العالم. ولذلك فالأهواء والميول الشخصية ليست من عالم الروح في شيء وليس لها أية أهمية في فلسفة الروح عند هيجل .

ج - الروح المطلق : وهو مركب من الروح الذاتي و الروح الموضوعي ، ويمثل الروح المطلق « الروح البشري على نحو ما يتجلى في الفن والدين والفلسفة . . . والروح تُدرك أن الفلسفة في آخر مراحلها هي الحقيقة الواقعية كلها ذلك أن الروح الفلسفي يرى العالم على أنه تَجلي للفكر . . . ولهذا السبب فإن

---

(١) المرجع نفسه ، ص . ٤٣٤ .

(٢) المرجع نفسه ، ص . ٥١١ .

الموضوعي . وفي الفلسفة تكتمل عودة الفكرة إلى نفسها . لأن الإنسان صاحب الفلسفة وأقصى وأعلى تجل للعقل أو الفكر في العالم » [1] . في هذه المرحلة الثالثة من تطور الروح تُدرك الروح أن الفلسفة هي الحقيقة الواقعية كلها فيرى الروح الفلسفي العالم على أنه تجل للفكر وتجليًا لنفسه وهنا فقط يُصبح الروح حرًا حرية مُطلقة .

إن الروح المطلق هو تركيب بين الروح الذاتي والروح الموضوعي ولكي يصير الروح مطلقا عليه أن يتجاوز فكرة التصنيف إلى ذاتي وموضوعي ، وأن يكون ذاتا

وموضوعا في ذات الوقت . أي أن يكون وعيا فرديا مُتحققًا في الواقع ولهذا يكون الروح المطلق تأمل الروح لذاتها . أي تأملها للمطلق ، مُكرسة في ذلك مبدأ الحرية الشاملة التي تعني أيضًا أن يكون الإنسان محكوم بالقانون ومحكوم بوعيه. «فالارتفاع من الروح الموضوعي إلى الروح المطلق يمكن أن نُعبر عنه بلغة فكرة الحرية الشاملة . فالمضمون الأساسي للروح البشري هو الحرية ، وتتحقق هذه الحرية إلى حد ما ، في الدولة لأن الإنسان حين تحكمه الدولة فإنه يحكم نفسه » [2].

تمثل الفلسفة المطلقة آخر مراحل الروح المطلق « فإذا تصورنا الفلسفة على هذا النحو لوجدنا أنها معرفة المطلق لا بوصفه موضوعا جميعا ، كما هي الحال ، في الفن ولا على أنه تمثل كما هي الحال في الدين ، بل كما هو في حقيقته أعني على أنه الفكر : أو بدقة أكثر على أنه الفكر . فالفلسفة هي معرفة الفكرة نفسها لأن ما يُعرف هو الفكرة وما يُعرف ، أعني العقل الفلسفي ، قد انفصل الآن عن الحسي . فهو فكر خالص أو هو الفكرة . ومن هنا أصبحت الفكرة ذاتا وموضوعا في آنٍ معا » [3] .

٥- مكانة النص الهيجلي في فلسفة كروتشه

كانت كتابات هيجل قد استحوذت على اهتمام كروتشه شأن كل مُثقفي إيطاليا ومُفكريها في مطلع القرن العشرين ، وفي واقع الأمر فإن علاقة المثالية الألمانية بالفلسفة الإيطالية ترجع إلى ما قبل القرن العشرين وبالتحديد إلى القرن التاسع عشر « ففي البدايات الأولى للقرن التاسع عشر عرفت الفلسفة الإيطالية

---

(١) ولتر ستيس ، فلسفة هيكل ، ص . ٤٣٥ .

(٢) المرجع نفسه ، ص . ٥٩٥ .

(٣) المرجع نفسه ، ص ص . ٥٨٩ - ٥٩٠ .

بداية توغل للمثالية الألمانية »[١] . فقد احتلت الهيجلية في إيطاليا مكانا هاما وكان عدد الهيجليين يزداد يوما بعد يوم .

لقد كانت منابع قراءة كروتشه لفلسفة هيجل في بداية الأمر ، هي كتابات الهيجلي الإيطالي سبافونتا الذي عُرف عنه أنه كان أشهر من تناول أفكار هيجل بالدراسة والتحليل . ولكننا نجد أن كروتشه سيعترف فيما بعد أن اعتماده على سبافونتا كان مرده إلى تقليد عام ، إذ كان هذا الأخير أشهر الهيجليين آنذاك . وسيعترف كروتشه أن كثيرا من الأفكار الهيجلية لم تُفهم وتُدرك معانيها الحقيقية - كما قصدها هيجل - من طرف هذا الهيجلي الإيطالي الذي تحمس كثيرا لهيجل ولنشر تعاليم فكره في إيطاليا . ولكن في ذات الوقت نجد ان نتائج هذه القراءة غير الصائبة- في نظر كروتشه - قد هيأت الأجواء إلى إعادة اكتشاف هيجل من طرفه وقراءة نصوصه في محاولة لإدراك معاني هذا الفكر ، وقد كانت النتيجة التي أفضت إليها هذه القراءة هي كتاب كروتشه : **ما هو حي وما هو ميت في فلسفة هيجل** [٢] . ويبدو من الوهلة الأولى للقارئ بأن فلسفة هيجل في نظر كروتشه لم تعد تلك الفلسفة التي يمكنها أن تصمد طويلا أمام النقد .

إن النسق الفلسفي الهيجلي الذي ظل لفترة طويلة من الزمن يحتل مركز الصدارة ، عليه الآن أن يحتفظ بما تبقى منه حيا فقط ويستغني عن الأجزاء الأخرى التي صارت ميتة . فهيجل الذي تعرف عليه كروتشه في مرحلة هامة من مراحل تطوره الفكرى والفلسفي لم يعد له نفس الإبهار السابق ، وحتى تلك الصورة التي وصلته من سبافونتا لم تعد تعكس الحقيقة . فقد أصبح ضروريا أن تخضع الكثير من القضايا في فلسفة هيجل إلى البحث والمُساءلة .

ولكن يجب التنبيه في البداية إلى حقيقة لا يمكن إغفالها وهي تلك التي تتمثل في إعجاب كروتشه الشديد بهيجل والاعتراف له بالعبقرية . وفي هذا الصدد يذهب كروتشه إلى القول : أن هيجل هو أحد العباقرة التأمليين (الفلسفة التأملية) الذين ظهروا في تاريخ الفلسفة ، إنه عبقري من طراز أفلاطون -أرسطو - ديكارت - فيكو و كانط [٣] . و يواصل كروتشه ، في ذات السياق ، قائلا : بعد هيجل لم تظهر إلا عقولا أقل منه مرتبة [٤] .

(1) ERIC MERLOTTI, L'intention Spéculative de Benedetto Croce, P. 21.

(2) B. CROCE, Contribution à me Propre Critique, P. 87.

(3) B. CROCE, Contribution à ma Propre Critique, P. 176.

(4) Ibid.

هناك إذاً حضور أساسي لهيجل ، هكذا يشعر المرء وهو يقرأ المذاهب الفكرية الحديثة والمعاصرة ، لذلك لا يمكن تجاهله أبدا . وهكذا يشعر كروتشه أيضا في علاقته بهيجل وفي قراءته لإنتاجه الفلسفي ، فهو يعترف أننا لا يمكننا أن نعيش مع هيجل ولا بدونه [1] . وهي العبارة التي تعني انه لا يمكن تبني الفكر الهيجلي جملة وتفصيلا ، وفي ذات الوقت لا يمكن إغفال حضوره الهام في الفلسفة الحديثة والمعاصرة .

٣ـ فلسفة كارل ماركس

قام الفيلسوف الإيطالي « لابريولا » بدور بارز في إحالة كروتشه إلى الكتابة في مجال الاقتصاد السياسي ، إذ كان هذا الأخير أشهر من اهتم بقراءة كارل ماركس ومؤلفاته السياسية والاقتصادية في إيطاليا ومن هنا تجيء علاقة كروتشه كروتشه بالدراسات الماركسية .

تنظر المادية التاريخية عند ماركس إلى موضوع التاريخ على أنه الانتقال من نمط إنتاج إلى نمط إنتاج آخر، ويجري هذا الانتقال من بنية اجتماعية إلى بنية اجتماعية أخرى مختلفة ، ولذلك فإن نمط الإنتاج إلى جانب البنية أو التشكيلة الاجتماعية هما المفهومان الأساسيان اللذان يُؤسسان الخطاب الماركسي .

وكان أول ما استرعى انتباه كروتشه كتاب كارل ماركس الذي يحمل عنوان : **مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي** ، ويبحث هذا الكتاب موضوع المادية التاريخية المنقسم إلى قسمين : نمط الإنتاج أولا ثم التشكيلة الاجتماعية ثانيا .

لقد كان الاعتناء الكروتشي بالدراسات الماركسية مبكرا إذ يعود إلى (سنة ١٨٩٥) و تواصل هذا الاهتمام حتى (سنة ١٩٠٠). وأهم ما يجب ذكره في هذا السياق أن المحادثات الشهيرة بين أنتونيو لابريولا وكروتشه كانت قد لعبت أهمية بالغة على الصعيد الفلسفي والإبداعي في إصدار كروتشه لكتابه النقدي : **المادية التاريخية والاقتصاد الماركسي** ، وكان كروتشه قد تعرف إلى لابريولا في الصالون الثقافي لسبافونتا وتأثر بأفكاره وحاول تعميقها والاستفادة مما يهمه في هذا المجال [2] .

---

(1) Ibid.

(2) B. CROCE, Contribution à ma Propre Critique, PP. 39 - 40 .

وفي حقيقة الأمر فإن هذا الكتاب هو مجموع مقالات نقدية توزعت عبر تواريخ مختلفة ، ثم جُمعت فيما بعد في هذا الكتاب الذي يُعد نقداً جريئا للاقتصاد الماركسي إذ يعتمد فيه صاحبه على عرض النظرية الماركسية ومقارنتها بالنظريات المعاصرة للابريولا ، (أ . لوريا) (A. LORIA) (ف . فيراري) (FERRARIS C. F.) في إيطاليا ، ثم (ه . برنستين) (E. BERNESTEIN) في ألمانيا و(ج . سوريل) (G. SOREL) في فرنسا .

ويُذكر أن هؤلاء المفكرين المعاصرين أولوا اهتماما بقراءة النظرية الماركسية في مجال الاقتصاد ولم يدخروا جُهداً في التعليق عليها ونقدها . ولذلك فمقالات هذا الكتاب تعتمد على هذا الخط في الخطاب وتجعل القارئ على معرفة بالنظريات المعاصرة التي عالجت هذه المسألة . كما تعرفه بالاختلافات الشكلية والجوهرية التي توجد بين هذه النظريات ، وكذا بالمُقاربات التي قد تجمع بعضهم ممن تناولوا بالدراسة مواضيع مثل : رأس المال - فائض القيمة - مُحرك التاريخ ، ثم الأسس التي يبني عليها ماركس أفكاره هذه . ومن الضروري التنبيه هنا إلى أن فلسفة لابريولا وموقفه بشأن النظرية الماركسية كانت قد حازت على أكبر مجال من التحليل في هذا الكتاب ، إذ يُولي كروتشه عناية بتفصيلها وتوجيه النقد لها في كثير من المسائل التي طرحتها .

- كروتشه والمادية التاريخية

اهتم كروتشه بالنص الماركسي اهتماما كبيرا وصل حد التقدير والإعجاب بالمادية التاريخية ، ولكن هل ظل هذا الإعجاب قائمًا أم حالت أسباب ومواقف دونه ؟ ما هو موقفه الفلسفي من الأطروحات الماركسية ، وما هي نتائج تحليلاته لها على صعيد فلسفته ؟ وبصيغة أخرى لماذا اختلف كروتشه مع ماركس ، وهل ثمة ما يُبرر هذا الاختلاف في النص الذي كتبه في هذا المجال ؟

لقد تأثر كروتشه في البداية بكتابات لابريولا حول الماركسية ، إذ كان لابريولا مرجعا هاما لكروتشه من أجل فهم ماركس ، يقول كروتشه بهذا الصدد : « لقد أعارني لابريولا **العائلة المقدسة** (*)، وبعض الكتابات النادرة لماركس ، وبسرور أعلمني في السنة الموالية بأنه تحصل من إدارة الحزب الاجتماعي لبرلين

(*) عنوان كتاب مشترك لكارل ماركس وإنجلز .

على إعارة النسخة الوحيدة الكاملة تلك التي كانت - ملكا لماركس - لـ « Neue Rheinishe Zeitung De La لسنة ١٩٤٨» [1] . ولكن رغم هذا الحماس الذي أبداه كروتشه إلا أنه سرعان ما عرف الفتور، وكان من أهم أسباب ذلك الأفاق المحدودة للنظرية ، فضلا على نظرتها الضيقة في تفسير التاريخ ، إذ « . . . لم ينتقد بنديتو كروتشه الماركسية إلا عندما أصبحت نظرية مُمَذهبة تدعي استنتاج التاريخ بتفكيك آلياته انطلاقا من الأطروحات الأحادية الجانب » [2] .

وعلى هذا الأساس فإن المادية التاريخية لا يمكنها أن تكون فلسفة تاريخ جديدة ولا منهجًا جديدا ولكنها جملة من العوامل والتجارب الجديدة تدخل ضمن وعي المؤرخ ، لذلك فإن كروتشه تحمس لفكرة التأكيد على مبدأ الصراع والقوة وتأثير القوى الاقتصادية في مجرى التاريخ ، وهذا جزء من نظام القيم الذي يُشكل لاحقًا فلسفة الروح عند كروتشه ، لكن تعاطي كروتشه مع كتابات ماركس في مرحلة متُأخرة تتميز باعتماده عليالانتقاء والانحياز إلى بعض المسائل الفلسفية دون أخرى.

- القضية الأساسية التى يتفق فيها كروتشه مع ماركس

ما الذي أخده كروتشه من قراءته لماركس ؟ وما الذي لاقى استحسانه في هذه الفلسفة ؟ وهنا يلاحظ أن بعد تعمقه في قراءة ماركس لم يحتفظ إلا بالتأكيد الأساسي للنزعة التاريخية : « إن البشر هم أنفسهم الذين يصنعون التاريخ ولكن هم الذين يصنعونه في مُحيط خاص وانطلاقا من قاعدة الأوضاع الواقعية السابقة ، والتي من بينها الأوضاع الاقتصادية ، ويبقى من بينها بلا شك تأثير المُعطيات الأخرى ونعني بذلك المعطيات السياسية والإيديولوجية ، وهي ليست أقل أهمية في التحليل النهائي الحاسم ، إذ تُشكل هذه الأخيرة الخيط المُوجه الذي يعبر كل التاريخ ويُساعدنا على فهمه » [3] .

(1) B. CROCE, Cité par Sergio Romano, Benedetto Croce, La philosophie Comme Histoire de la liberté, Contre le Positivsme, (Paris : Editions du seuil, 1983) P. 90.

(2) J. CHAIX - RUY, " La genése de l'historicisme Chez Benedetto Croce" , in : Revue Internationale de Philosophie, 7° eme année. N° 26 (1953) , P. 314.

(3) J. CHAIX - RUY, " La Genése de L'historicisme Chez Benedetto Croce " , P. 315 .

إن أول خطوة منهجية قام بها كروتشه لفهم ماركس هي قراءة كتاب لابريولا : **المادية التاريخية** ، الذي أثنى عليه وأشاد بعظمة أستاذه الماهر كما يقول، فقد أمكن بفضله تعريف المفكرين الإيطاليين بنظام المادية التاريخية (١) . لأنه ساهم في نشر تعاليم الفلسفة الماركسية في إيطاليا . ولكن مع كل هذا الإعجاب بلابريولا فإن كروتشه « رفض جعل الماركسية فلسفة للتاريخ (ضد لابريولا الذي اعتبر المادية التاريخية بمثابة التأويل النهائي للتاريخ) » (٢)

لقد كانت هذه الفكرة بالفعل مسألة خلافية بين كروتشه وماركس وسبب الخلاف الجوهري بين الرجلين . وكان موقف كروتشه من المادية التاريخية أنها : « ليست فلسفة جديدة للتاريخ أو منهجية جديدة : ولا يمكنها أن تكون كذلك إنها بالضبط هذا : مجموع المعطيات الجديدة. **مجموع التجارب** (*) الجديدة التي تدخل في وعي المؤرخ » (٣). ولهذا الموقف ما يُبرره في فلسفة كروتشه .

وإنه لمن الأهمية بمكان الوقوف عند الأسباب التي جعلت كروتشه يوجه النقد للمادية التاريخية ويتهم نظرتها بالقصور ويكشف عيوبها كنظام فكري وفلسفي ، و هذا لن يتحقق إلاّ بالعودة إلى النص : **المادية التاريخية والاقتصاد الماركسي** ، الذي يتصدى لهذه القضية.

- أسباب قصور المادية التاريخية

إعتقد كروتشه أن البحث الماركسي لم يكن في أساسه واقعي ، فقد تصور ماركس في دراسته مُجتمعا مثاليا نموذجيا ، تناول فيه المجتمع الأوروبي الحديث والدول الغربية وأمريكا، ولذلك فالبحث الماركسي في هذا المجال لم يكن إلا فرضيات لا صلة لها بالواقع . لقد أفضى هذا الاعتقاد بكروتشه إلى التأكيد على أن كتاب « **رأس المال هو بحث تجريدي** » (٤) . الأمر الذي يُشكل اختلافًا بين ما

---

(1) B. CROCE, Matérialisme Historique et Economie Marxiste : Essais Critique, Trad par Alfred Bonnet, (Paris : V GIARD et E. Briere, 1901) P. 4.

(2) PAUL OLIVIER, Croce ou L'affirmation de L'immanence Absolue, P. 21.

(*) ورد التركيز فى النص الأصلى .

(3) B. CROCE, Matérialisme Historique et Economie Marxiste, P. 18.

(4) lbid. P. 95.

يسمى بالمجتمع التاريخي الواقعي من جهة ، والمجتمع الافتراضي التصوري من جهة أخرى ، وتعقيبًا على هذه المسألة يؤكد كروتشه أن صورة هذا المجتمع الأخير هو الذي كان مجال بحوث ماركس ونشاطه ، لذلك بقيت أطروحاته مجرد فرضيات لم تتحقق في التاريخ .

يقول كروتشه مُدافعا عن موقفه من الطرح الماركسي ، إننا : « لا نجد في أي مكان الصورة الحسية لمقولات ماركس ، وهذا لأنها مقولات تجريدية ، والتي من أجل أن تتحقق تحتاج إلى فقدان أكبر عدد من عناصرها واكتساب أكبر عدد آخر » ! [١] .

إن رأس المال هو إدارة للملكية الخاصة في المجتمع الرأسمالي ولكن دراسة ماركس « تتحدد في تكوين اقتصادي استثنائي للمجتمع » [٢] . وتُهمل التشكيلات التاريخية الأخرى ، ولا تلتفت إليها أبدا ، بما في ذلك التشكيلات الاقتصادية المختلفة التي عرفها التاريخ ، ولذلك فإن رأس المال « ليس دراسة في الاقتصاد السياسي » [٣] كما يدعي ماركس ذلك . « **وسيكون بكل بساطة دراسة اقتصادية أحادية لقوانين المجتمع الرأسمالي** (*) » [٤] .

إن الذي أعابه كروتشه على ماركس ليس بحثه في الاقتصاد السياسي ، جملة وتفصيلا وإنما أعاب قصور نظريته واقتصارها على جوانب أحادية فقط من المجتمع الرأسمالي ، وعلى هذا الأساس لا يمكن التعميم أو الميل بالدراسة نحو الافتراض وابتعادها عن الواقع التاريخي الذي عرفته المجتمعات الغربية الحديثة التي ادعى ماركس تناولها بالدراسة والبحث .

يتساءل كروتشه في سياق آخر من بحثه النقدي حول النظرية الماركسية : ماذا فعل ماركس وما هي وِجهة النظر التي تناول بها مظاهر المجتمع الرأسمالي إذ لم يقم بدراسة لنظرية اقتصادية خالصة ؟ لقد تناول ماركس حسب عبارة كروتشه هذه القضية : « **قيمة الخيرات المنتجة بواسطة العمل تساوي كمية العمل**

---

(1) B. CROCE, Matérialisme Historique et Economie Marxiste, P. 95.

(2) Ibid, P.96.

(3) Ibid .

(*) ورد التركيز في النص الأصلي .

(4) Ibid, P P. 96 - 97 .

الضروري اجتماعيا لإنتاجه (*) وإنّ التأكيد على هذا العامل الخاص هو نقطة انطلاقه في بحثه الخاص » [1] . ولكن كروتشه يتساءل بهذا الصدد : « ما هي العلاقة بين هذه القضية وقوانين المجتمع الرأسمالي ؟ ما هو دوره في هذا البحث ؟ ثم ما هو تفسيره الجوهري ؟ إن هذا ما لم يشرحه ماركس أبدا » [2]. ويُضيف التعليق الكروتشي « حول هذه النقطة غموض يفتح باب النقد لتفسيرات نوعية »[3] يفضي إليها عدم وضوح النص الماركسي ودقته فيما يرمي إليه . الأمر الذي يُساعد على فتح باب التأويلات المختلفة ، « فقد رأى بعضهم في قانون القيمة – العمل- **قانونا تاريخيا**(**) خاصًا بالمجتمع الرأسمالي . . . وآخرون أظهروا أدلة بأن مظاهر المجتمع الرأسمالي غير محددة بهذا القانون ولكنها تخضع لدوافع اقتصادية عامة وخاصة بالطبيعة الاقتصادية للإنسان مهملين هذا القانون الذي يمسك بقضية عبثية » [4] . إضافة إلى كل هذا فإن الاقتصاد الماركسي ، في نظر كروتشه ، وكذا الدراسات الماركسية في هذا المجال إنما طُوعت أساسا لموضوع التنظيم الرأسمالي الذي يبحثه ماركس ، بمعنى آخر ، إن هذه الدراسة إنما سُطرت منذ البداية لخدمة قضية رسمها ماركس سلفًا. وطوعت لخدمة هذا الهدف ، وهذا ما يبرر اكتفاء ماركس « بأبسط التوضيحات للاقتصاد القائم على العبودية ، للاقتصاد القائم على الرق ، للاقتصاد الشيوعي البدائي وللاقتصاد العائلي الطبيعي » [5] . في حين استحوذ الاقتصاد القائم على رأس المال على كثير من اهتمام ماركس وظهر هذا بوضوح في مؤلفاته التي تعتني بهذه المسألة . ومن هنا يصل كروتشه إلى استنتاج نقطتين أساسيتين هما :

– الاقتصاد الماركسي ليس هو علم الاقتصاد العام .

(*) ورد التركيز فى الأصل

(1) Ibid, P. 98 .

(2) B. CROCE, Matérialisme Historique et Economie Marxiste, P. 98.

(3) Ibid.

(**) ورد التركيز فى النص الأصلى .

(4) Ibid, p p 98 - 99.

(5) Ibid, p. 115.

- قيمة العمل ليس هو التطور العام للقيمة [١] .

- المادية التاريخية هي عامل من عوامل فهم التاريخ فقط

إن تناول نظرية المادية التاريخية بالنقد هو جُهد بذله كروتشه لتصحيح عيوب هذه النظرية ، كما يزعم ، ولذلك فإن المُلاحظات التي أتى على ذكرها في هذا السياق كما يعلق على ذلك « هي من جهة مُحاولات في التأويل ، ومن جهة أخرى هي مُحاولات نقدية لتصحيح بعض الرؤى حول تصورات ماركس والتراث الماركسى » [٢] . وإذا أرادت المادية التاريخية أن تحظى بالقبول على الصعيد النقدي يضيف ، وُجب عليها أن تكون « لاَ بناء قبليا (*) لفلسفة التاريخ ولا منهجية جديدة للتفكير التاريخي : يجب عليها أن تكون وبكل بساطة قانونا (**) للتأويل التاريخي . هذا القانون ينصح بتوجيه غايتنا نحو البنية التحتية الاقتصادية للمجتمع من أجل فهم جيّد لأشكاله وتغيراته » [٣] .

إن المادية التاريخية لا يمكن لها بأي حال من الأحوال أن تكون فلسفة للتاريخ. ولكنها قد تكون عاملا من عوامل فهم التاريخ بالنظر إلى دور العامل الاقتصادي في سير التاريخ . ولعل هذا أهم ما أخذه كروتشه من ماركس في الصياغة الأساسية للنزعة التاريخية : إن البشرهم الذين يصنعون تاريخهم انطلاقا من الأوضاع الوحيدة لفهم التاريخ ، في مقابل رفض ادعائه أن العامل الاقتصادي هو العامل الحاسم في انتقال المجتمعات من تشكيلة اجتماعية إلى تشكيلة اجتماعية أخرى مختلفة ، وأن الإنتاج هو الذي شكل طبيعة التشكيلة الاجتماعية .

لقد أفضت دراسة كروتشه لماركس إلى عدة استنتاجات في ختام بحثه للمادية التاريخية ، وينتهي من هذا البحث إلى تبيان مايلي:

---

(1) Ibid, p. 117.

(2) B. CROCE, Matérialisme Historique et Economie Marxiste, p. 175.

(*) ورد التركيز فى النص الأصلى .

(**) ورد التركيز فى الأصل .

(3) Ibid, p. 128.

- من وجهة نظر العلم الاقتصادي ، فإن الاقتصاد الماركسي ، مبرهن تماما ، ليس بوصفه العلم الاقتصادي العام ولكن بوصفه اقتصادًا اجتماعيًا . . .

- من وجهة نظر فلسفة التاريخ ، فإن المادية التاريخية عليها أن تتحرر من كل نظرة قبلية (سواء كانت ميراثا هيجليا أو تبعية لتقليد التطورية المبتذلة) . بل وعليها أن تعتبر هذه العقيدة قانونًا بسيطًا للتأويل التاريخي خصب جدا .

- من وجهة النظر العملية من المستحيل استنتاج البرنامج الماركسي (مثل كل البرامج الاجتماعية) من قضية علمية خالصة ، لأن البرامج الاجتماعية يجب عليها أن تكون نتاج الملاحظة التجريبية ، والإثباتات العملية .

- من وجهة النظر الأخلاقية حاولنا تفنيد **أسطورة اللاأخلاقية** (*) من الطابع غير الأخلاقي للماركسية . سأضيف لهذه النقطة الأخيرة . . أن المادية التاريخية ليست أبدا **نظرية علمية** (**) . . » [1].

لقد حاول كروتشه في دراسته لماركسية ماركس التنبيه إلى إخفاقاتها العلمية وفي ذات الوقت توضيح المسائل الهامة منها التي استفادت منها النزعة التاريخية لاحقًا. فقد أكد كروتشه أن المادية التاريخية هي عامل هام من عوامل كثيرة تُساهم في فهم التاريخ ، ويعد العامل الاقتصادي هو أحد العوامل الأساسية في تأويل التاريخ – لأن الاقتصاد من صنع البشر – وبناءً على ذلك لا يمكن للاقتصاد بأي حال من الأحوال أن يكون العامل الوحيد في هذا التأويل ، ولا يمكن للمادية أن تتحول إلى فلسفة تاريخ جديدة .

لقد كانت هذه النتيجة هي الخلاصة التي آلت إليها المادية التاريخية على يد كروتشه ، بعد تعاطيه مع النصوص الأساسية لماركس في هذا المجال .

- مفكرون آخرون

إلى جانب الشخصيات الفلسفية الثلاثة التي ذكرتها وأوضحت أدوارها الفعالة كخلفية معرفية لفلسفة كروتشه ، هناك مُفكرون آخرون علي الالتفات إليهم ولوفي

(*) ورد التركيز فى النص الأصلى .

(1) B. CROCE, Matérilisme Historique et Economie Marxiste, p. 176 - 177.

(**) ورد التركيز فى الأصل .

عُجالة نظراً إلى مساهماتهم التاريخية الإيجابية والفعّالة في بلورة فكر كروتشه كما يتجلى ذلك للقارئ من خلال العودة إلى كتب كروتشه ومن بينهم (دي سانكتس) أحد الإيطاليين الذين تأثر بهم وخاصة في الجانب الأدبي والجمالي ، فإذا كان فيكو يمثل التاريخ وهيجل يمثل الفلسفة فإن دي سانكتس يمثل الأدب ، وهذه الاتجاهات حظيت باهتمام متزايد لدى كروتشه طيلة حياته الفكرية .

وهناك مفكر آخر لا يمكن تجاهل ذكره في هذا السياق لعظيم تأثيره وهو (جانتيل) ، وكان هذا الأخير ممثلا للأكاديمية الإيطالية ، ووزيراً للتربية في عهد الحكم الفاشي .

كما قرأ كروتشه كانط وتأثر به ، وإلى جانب ذلك فقد أعجب بأخلاقية المذهب الأخلاقى عند (هيربرت) (*) (j. f. HERBERT) .

لقد ساهم هؤلاء جميعا في بلورة فلسفة كروتشه في جميع مجالات المعرفة ، لذلك تميزت كتاباته بخصوصيتها وتنوع اهتماماتها ، وتلك هي الظروف التي ساعدت على نشر مؤلفاته وخاصة أبحاثه التي ساهمت في شُهرته ، لذلك لم يستوقفنا من حياته إلا ما كان له علاقة بأفكاره .

٣ - أهمية كروتشه في الفلسفة الإيطالية

عندما شرع كروتشه في قراءة التراث الفلسفي في إيطاليا وجد أمامه ميراثا فكريا كان يجب أن يرجع إليه حفاظا على ذلك التواصل الحضاري الذي طبع الفلسفة الإيطالية . وتكمن أهمية الرجل في الاهتمام بذلك التراث الخصب في جميع مجالاته ، وتوظيف الكثير من رموزه في كتاباته . ويرجع هذا الاهتمام أساسا إلى خصائص الحضارة التي نشأ فيها وإلى الطابع القومي للفرد الإيطالي الممتدة جذوره إلى أزمنة بعيدة في التاريخ : « لقد دأب أقطاب الفكر الإيطالي منذ القرن التاسع عشر على استفاء مقومات البحث التاريخي وصورة تقليدية جدية مُدعمة الحقائق . وطابع هذا الإنتاج التقليدي بما تميز به من

(*) مفكر وفيلسوف ألمانى (١٧٧٦ - ١٨٤١) درس على يد فخته ثم ما لبث أن انقلب عليه ، حاضر فى سويسرا لمدة ثلاث سنوات ، وضع خلالها أهم أركان بنائه الفلسفى . أشهر مؤلفاته : النظرية العامة فى التربية (١٨٠٦) ، أسس الميتافيزيقا (١٨٠٦)، الفلسفة العلمية العامة (١٨٠٨) خلاصة علم النفس (١٨١١) والميتافيزيقا العامة (١٨٢٩).

وفرة وتنوع ودسم ، يُضفي قيمة خاصة على الأحكام التي أصدرها الإيطاليون المُحدثون فيما يتعلق بهذا التقليد ، بوصفه تراثا سرياً في نسيج مدينتهم »[1] .

فمن الطبيعي إذا أن تُساهم هذه العناصر التاريخية في خصوبة النص الكروتشي الذي يتغذى من روافد عدة والذي سيكون فعالا في الثقافة الإيطالية المعاصرة. ومن الاهمية بمكان القول أن دارس إيطاليا في القرن العشرين لا مندوحة له من الرجوع إلى نصوص كروتشه التي كرست الانتماء القومي لقيم المجتمع الإيطالي ولتاريخه ، وخاصة ذلك المتعلق بالنصف الأول من القرن العشرين ، الأمر الذي دفع برئيس إيطاليا السابق إلى القول : « إنّ الإسهام العظيم لبنديتو كروتشه جزء لا يتجزأ من حياتنا الروحية »[2] ، الأمر الذي يدعو إلى القول أنه لا يختلف اثنان في القول أن ملامح العصر وثقافته تبدو جلية في مؤلفات كروتشه ، سواءً أكانت تاريخا، أدبا أو فلسفة ، وأنه علامة بارزة في الحياة الفكرية ، ولذلك « من المستحيل الاهتمام بالثقافة الإيطالية دونما الأخذ بعين الاعتبار إسهام كروتشه »[3] . فقد أثر الرجل كثيرا في أنصاره ومُريديه وحتى في أولئك الذين ناصبوه العداء وانتقدوا مذهبه الفلسفي .

---

(١) ر.ج. كولنجوود ، فكرة التاريخ ، ترجمة : محمد بكير خليل ، مراجعة عبد الواحد خلاف ، (القاهرة : لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ط ٢، ١٩٦٨) ، ص ص . ٣٣٦ - ٣٣٧ .

(2) GIUSEPPE SARAGAT, A L'occasion du premier centenaire de la naissance de Benedetto croce, trad par Michel Arnaud, (Alger : Instituto Italiani di Cultura, 1966), p. 4.

(3) CHARLES BOULAY, " Benetto Croce " in : Encyclopaedia Universalis, Dictionnaire des Philosophes, (Paris : Albin Michel, 1998), p. 415.

الفصل الثانى

النزعة التاريخية ودلالاتها الإصلاحية



• تعريف النزعة التاريخية اصطلاحا

يُعد تعريف مصطلح النزعة التاريخية [*] (HISTORICISME) واستخداماته في اللغة الفلسفية من بين أهم أهداف هذا البحث ، فلا يمكن من الناحية المنهجية الخوض في غمار " النزعة التاريخية المطلقة " عند الفيلسوف الإيطالي كروتشه دون العودة قليلا إلى الوراء حيث الاستخدامات المبكرة أو الأولى لمصطلح النزعة التاريخية، وكيف تعاملت معها المعاجم ثم كيف تم توظيفها فيما بعد في الفلسفات الأوروبية المختلفة ، مع ما صاحب ذلك التوظيف من تباين في الرؤى وفي الممارسة العملية أيضًا . إن مصطلح " النزعة التاريخية " الذي سيجري ، في هذا البحث، استجلاء معانيه يرتبط بدوره بتواريخ عديدة كانت لها علاقة قوية بتاريخ الفكر وبالمذاهب الفلسفية . ولذلك سأقوم بتوضيح مصطلح النزعة التاريخية وتصنيف بعض النزعات التاريخية قبل الوصول إلى تحديد موقع كروتشه من كل تلك التصنيفات .

ويمكن القول في هذا الإطار إن : « مصطلح " النزعة التاريخية " ظهر في سياقات فلسفية مختلفة وقد كان دائما موسوما بأحكام القيمة ، ولكنها ليست دائما سلبية . إن العناصر المشتركة لكل تصورات النزعة التاريخية ، تعود لتعتبر التاريخ هو العنصر الأساسي للفهم / أو تفسير الظواهر الإنسانية » [1] . ويفضي هذا التعريف إلى اعتبار أن كل معرفة ، كل قيمة ، كل حقيقة هي مقرونة بوضعية تاريخية مُحددة ، وأن المعرفة الإنسانية هي نتيجة لتطور تاريخي مُعين ، وأنه لا يمكن الحكم على الأفكار إلا في الوسط الذي نشأت فيه وهو الوسط التاريخي ، كأن نفهم ما كان سائدًا من الأفكار ، وتقييمها انطلاقا من الوسط التاريخي الذي ظهرت فيه ، فعندئذ نراها طبيعية ، ضرورية ، منطقية ومنسجمة مع سياقاتها التي وردت فيها .

(*) ويطلق عليها أيضا التاريخانية أو المذهب التاريخي ، وسيلاحظ القارئ أننا احتفظنا بالصياغة الأولى (التاريخانية) كما وردت في بعض النصوص ، مثل تلك التي نقلناها عن المفكر عبد الله العروي الذي يوظف في مؤلفاته مصطلح التاريخانية .

(1) A. BERTEN, L' " Historicisme" in : Encyclopédie Philosophique Universelle , Tome 2 , Les Notions Philosophique ,) Paris : P . U . F . 1990), PP .1152 - 1153 .

ويؤكد (الفريد سترن) (ALFRED STERN) هذا الكلام في مقالته التي يتناول محتواها هذه المسألة فيقول : « يمكن للنزعة التاريخية أن تُعرف . . . بأن الحقيقة والقيمة هما نتاج الزمن ، نتاج التاريخ » (١) ، ومن هنا لا يتسنى لنا فهم أو تقييم أي فكرة خارج إطار التاريخ .

ويمكن القول بهذا الصدد ، أن التعريف الوارد بشأن النزعة التاريخية تُجمع عليه حتى القواميس والمعاجم الحديثة ، مما يدل دلالة واضحة على أهمية هذا المصطلح ، والذي يؤكد معناه في الاستخدامات الفلسفية ، أن هذه النزعة تحرص على رد كل الظواهر الإنسانية إلى تطورات تاريخية ، ولا يمكن تفسير أي نشاط إنساني بمعزل عن التاريخ . فالأفكار كيفما كانت تعبر عن تزامنها مع التاريخ وارتباطها به أيما ارتباط ولذلك فإن هذه الأفكار « لا يمكنها أن ترتفع إلى وجهة نظر تكون خارجة عن التاريخ » (٢) .

ويتفق عبد الله العروي بدوره ، إلى حد كبير ، مع التعريفات السابقة للنزعة التاريخية، وفي اعتبار التاريخ هو العامل الحاسم في إضفاء طابع النزعة التاريخية على أي مذهب فلسفي ، فالنزعة التاريخية (أو التاريخانية) بالنسبة إليه هي : « فلسفة كل مؤرخ يعتقد أن التاريخ هو وحده العامل المؤثر في أحوال البشر بمعنى أنه وحده سبب وغاية الحوادث» (٣) . وهذا ما يجعل التاريخ يحظى بمكانة مرموقة وسط جميع العلوم إن لم يكن هو أهم تلك العلوم . وهذا بالفعل ما سعت إلى تكريسه نزعات تاريخية كثيرة معاصرة ، وإن كان بين مذاهبها اختلاف في التحليل والمنهج وفي الهدف أيضاً .

• مفهوم النزعة التاريخية عند كروتشه

يُعرف كروتشه النزعة التاريخية حسب الاستخدام العلمي للكلمة أنها تلك التي « تؤكد على أن الحياة والواقع هو تاريخ ولا شيء آخر غير التاريخ . وفي

---

(1) ALFRED STERN, " Quelques Remarques sur L historicisme " , in: Revue Philosophique , N°3 . (juil - sept 1962) , P. 307.

(2) NOELA BARAQUIN, Dictionnaire de philosophie ,) Paris : Armand Colin , 2000) , P. 138 .

(٣) عبد الله العروي ، مفهوم التاريخ : المفاهيم والأصول ، ج٢ ، (بيروت : المركز الثقافي العربي ، ط٣ ، ١٩٩٧) ، ص . ٣٤٩ .

علاقة مع هذا التأكيد ، فإن النزعة التاريخية هي نفي للنظرية التي تجعل الحقيقة تنقسم إلى ما فوق التاريخي والتاريخي» [١] . ونجد نفس التعريف يتكرر في كتابه : **التاريخ بوصفه فكرا وبوصفه فعلا** [٢] ، إذ يؤكد كروتشه على غرار ما فعله في مقالته " ولادة النزعة التاريخية " خطأ الاعتقاد في أن الواقع بإمكانه أن ينقسم إلى واقعين : واحد علوي وآخر سفلي ، فالتاريخ لا يتجزأ لأن الحقيقة وحدة ولا يمكنها الانقسام ، وفي هذا الإطار كله نجد أن النزعة التاريخية الكروتشية قادته إلى نفي جميع الثنائيات الممكنة والتأكيد على الرفض القاطع لما يُسمى : تاريخ سلبي وآخر إيجابي ، ذلك لأن العصور التاريخية في مجملها تروي وضع البشر في تلك المراحل، وتعبر عن آلامهم وآمالهم ، انتكاساتهم وانتصاراتهم . وبهذا المنطق علينا أن نحترم كل هذا الزخم في تناقضاته ، وأن نتعاطى معه باحترام لأنه جهد إنساني يستحق الدرس .

وكان كروتشه قد حرص في فلسفته التاريخية على تأكيد أن: « النزعة التاريخية تتطور بمعارضتها وكفاحها ضد الحركة "التنويرية " .... » [٣] . وتسعى النزعة التاريخية عند كروتشه في كفاحها ضد فلسفة التنوير للبرهنة على أن الأفكار والقيم التي عُرضت كنماذج ومقاييس للتاريخ ليست أبدا أفكارا وقيما عالمية ، إن هذه القيم والأفكار هي نفسها أفعالا خاصة وتاريخية فهي ليست متكررة بالضرورة ، وهي موسومة بأنها متميزة ، ولا يمكن رفعها إلى درجة التعميم والعالمية ، ويسوق في هذا المقام مثاله عن فكرة الجمال في القرن الثامن عشر، التي استخدمت مقياسا في النقد الأكاديمي من أجل الحكم على مؤلفات فرجيل ورفائيل ، الأمر الذي لا يصدق على هذه الأعمال في هذا المقام .

إن النزعة التاريخية تقوم على مُعاداة فكرة النموذج العقلاني الذي بشر به القرن الثامن عشر (عصر التنوير) ، واستبعاد فكرة القوالب الفكرية الجاهزة التي تقود إلى نوع من النمطية ، فلقد انطلقت فلسفة عصر التنوير تحدوها ثقة

---

(1) B. CROCE, " La naissance de L Historisme ", in : Revue de Métaphysique et de Moral, (Paris : Librairie Armand Colin 44 Année , 1937) , P. 603

(2) B. CROCE, L histoire Comme Penése et Comme Action, Trad, Jules chaix-ruy, (Genéve Libraire Droz 1968) , P.73.

(3)) B. CROCE, "La naissance de L Historisme ", P. 603 .

في الإيمان بالعقل وقيمه المطلقة ، ولكن بالرغم من ذلك فإن هذه الفلسفة كانت تنتظر نفحة حياة جديدة لما تميزت به من إسراف ومبالغة في تمجيد العقل ، لقد بدت على هذه الصورة لكروتشه فلم يُسايرها ، وكان يحدوه الأمل في تقديم بدائل فلسفية لتلك الأطروحات التقليدية ، ومن هنا يظهر حرصه الشديد على عرض مفاهيم طريفة ، تتواءم وروح العصر ، فقد كانت تبريراته الفلسفية تصب دائما في الإيمان بحرية الإنسان في الإبداع وتمكينه من استثمار قدراته ومواهبه بعيدا عن حصر تجاربه في نماذج جاهزة ، لذلك كان كروتشه حريصا على رفض مثل هذا التفسير في كل مناسبة تم التطرق فيها إلى هذا الموضوع .

- **الأصول التاريخية والفكرية للنزعة التاريخية في أوروبا**

يذهب (كارلو أنتوني) في كتابه:**النزعة التاريخية** الذي يستعرض فيه هذا المصطلح فيقول : أن «النزعة التاريخية وجدت حتى قبل أن نسميها » [1] . وهذا يعني أن استخدامها كان قديما قدم الفلسفة ، وهو بهذا لا يرتبط فقط بالفكر المعاصر وتصُب فكرته في أن الممارسة الفكرية لها كانت قديمة في معناها ، ولكنها ليست قديمة على صعيد الاصطلاح ونحت عبارة النزعة التاريخية . وبالفعل لقد ظهر المصطلح حديثا وتحول فيما بعد إلى فلسفات أو نزعات فلسفية تُعبر عن وجهة نظر أصحابها ومُريديها .

ففي ألمانيا ، وفي نهاية القرن التاسع عشر استخدم كارل فرنار(K . Werner) مصطلح النزعة التاريخية (سنة ١٨٧٩) في كتابه حول (جامبا تيستا فيكو) للتأكيد على أن الفكر البشري لا يعرف أي حقيقة إلا الحقيقة التاريخية ، لأنه وحده الكفيل بتشكيلها . وظهر هذا المصطلح من جديد مع المدرسة النمساوية للاقتصاد (Autrichienne d'économie) وهذا من أجل الحكم على أطروحات المدرسة الألمانية (L'école allemande) .

ويمكن القول أن النزعة التاريخية نضجت وعرفت أشهر روادها من أمثال ترولتش (E. Troeltsh) (1923 - 1865) ، ومانهايم (KMannheim (1947- 1893) ثم ماينكه (Meinecke) (1954 - 1862) ، ولكن صيت هذا

(1) CARLO ANTONI, L Historisme, Trad de L'Italienpar Alain Dufour, Genéve : Librairie Droz,1963),P.1.

الأخير كان أكثر ذيوعا من صيت زملائه فـي ألمانيا وكـان ماينكه قد «عرّف النزعة التاريخية. بوصفها الشعور بفردانية الأشياء الإنسانية وبتطورها» [١] . وكان قـد حازعلى شهرة واسعـة بفضل كتابـه الذي نشره (سنة ١٩٣٦) : **أصـول النزعـة التـاريخيـة.** وفي سياق حديثنا عن هـذه النزعة في ألمانيا فإنه لا يمكن تجاهل تأثير الفكر الهيجلي ، في هذه العقيدة الفلسفية الجديدة وتفاعل الأفكار ببعضها البعض .

وخارج ألمانيا ، يمكن القول ، أن مصطلح النزعة التاريخية يكاد لا يعرف في فرنسا وإنجلترا فقد بقي مجهولا باستثناء بعض المجهودات الفردية كتلك التي كرسها (اللورد أكتون) (Lord Acton) ذلك الكاثوليكي الإنجليزي الذي درس في ألمانيا والذي أشرف على السلسلة المشهورة المعنونة : **تاريخ كامبـردج** ، وهـي سلسلة تتناول الحقب المختلفة للتاريخ من القديم إلى المعاصر ، ويُعد هـذا العمل بحق من الإسـهامات المشهود لها في إنجلترا .أما فيما يتعلق بالنزعة التاريخية وبممارستها في إنجلترا ، فقد كان ماينكه أهم من نبه إلى وجود عناصر تاريخية في الفكر الإنجليزي للقرن الثامن عشر في كتابه : **أصـول النـزعـة التـاريـخيـة** ، حيث خصص في هذا الكتاب جزءًا هاما للمؤلفين الإنجليز ، ويمكن ذكر إلى جانب اللورد أكتون الذي التفت إلى البحث في المعرفة التاريخية روبيرت جورج كولنجوود (R.G. COL LINGWOOD) (١٨٨٩ – ١٩٤٣) الذي كـان أبرز مـن اهتم بالتاريخ ومشاكله المعرفية في القرن العشرين ولكن يجب أن نذكر في معرض هذا الحديث أن الفكر الإنجليزي لم يهتم كثيرا بمشاكل التاريخ ، وهذا لطبيعة الفكر السائد ومجالات نشاطه ، أما جهود الفرنسيين في المجال ذاته فهي تُعزى إلى مجـهودات لويس ألتوسر (A LTHUSER) الذي هاجم في فلسفته بشدة نظريات لوكاكش (G. LUKACS) وغرامشي (A. GRAMSCI).

وفي إيطاليا فقد استعمل مصطلح النزعة التاريخية في مؤلفات كروتشه ، وتحديدا (سنة ١٩٠٢) في كتابه : **علم الجمـال** ، وهذا لشرح اعتراضه على إضفاء صفة العقلانية على فكرة الفن ، وقد تكرر استخدام المصطلح من جديد في كتابه الآخر الذي صدر (سنة ١٩٣٨) والذي يحمل عنوان : **التـــاريخ**

(1) CARLO ANTONI, L Historisme, p . 3 .

بوصفه فكرا وبوصفه فعلا ، وقد وظف كروتشه مصطلح " االنزعة التاريخية " مُجاراة للتقليد الألماني في هذا المجال ، ثم حاول تطويره لكي يدل فيما بعد على مذهبه الفلسفي الذي أصبح يُعرف لاحقا بـ : " النزعة التاريخية المطلقة ".

غير أن مصطلح النزعة التاريخية في إيطاليا يمكن إرجاعه إلى تاريخ أبعد من ذلك بكثير ، إذ تذهب كثير من الدراسات ، إلى اعتبار جامباتيستا فيكو(VICO) هو المؤسس الحقيقي للنزعة التاريخية في إيطاليا ومن بين هذه البحوث التي لفتت الانتباه إلى هذه المسألة كتاب (جيدو دي روجيرو) (GUIDO DE RU-GIERO) **تاريخ الفلسفة الإيطالية** ، الذي يؤكد فيه ريادة فيكو لاستخدام هذا المصطلح في إيطاليا . وقد نوه كروتشه بدوره بجهود فيكو في مجال التجديد في الدراسات التاريخية وتثمين التاريخ ، في وقت ساد فيه الاعتقاد بعدم جدوى مثل هذه المباحث . كما لفت كروتشه انتباه القراء إلى أن كثيرا من المسائل التي بحث فيها شخصيا كانت مواصلة لجهود فيكو ولنظريته في التاريخ.

وفي المقالة التي كتبها كروتشه لمجلة : **الميتافيزيقا والأخلاق** ، والمُعَنونة " النزعة التاريخية الخالصة وغير الخالصة " ، يلُفت عناية القراء إلى أن هذا المقال كان في الأصل رسالة كتبها إلى باحث ألماني ، ولكنها لم تُرسل في حقيقة الأمر، وبقي يحتفظ بها بين أوراقه وكراساته ، ليرى فيما بعد ضرورة نشرها فقد تساهم هذه الرسالة – على حد قوله – في تعريف مختصر وموجز حول " النزعة التاريخية " في إيطاليا . يستهل كروتشه هذا النص أو الرسالة : " النزعة التاريخية الخالصة وغير الخالصة " بقوله : « صديقي العزيز . . .

لقد قرأت في الكتاب الذي أرسلته لى شذرات حول " النزعة التاريخية " وكما أرى أيضا فإن اسمي مدرج بين الأسماء المذكورة، لذا أرغب في القول أن اهتمامكم بالمذهب الذي قام بهذا التلميح هو مختلف عن تلك المذاهب الموجودة تحت هذا الاسم . . . إنها مُتعارضة مع النظريات التي يتضمنها الكتاب المنشور حديثا من طرف ياسبرس (Von Ursprung und Ziel du Geschihte . Zurich, 1949)[1].

والمتأمل في هذا النص جيدا ، يُدرك الاختلاف الجوهري الذي يؤكد عليه هذا

---

(1) BENEDETTO Croce, " Historicisme pur et umpure " , in : Revue de Metaphysique et de Morale,55 Année, N°4 (OCT -Dec 1950) ,P.259.

النص ويوضحه ، وهو ذلك الفرق الموجود بين النزعة التاريخية الكروتشية والنزعات التاريخية الأخرى ، وقد نبه كروتشه إلى ذلك قبل أن يسبقه النقاد إليه. مما يدل على قيمة هذا النص - الرسالة - من الناحية التأسيسية للمصطلح في مجال الفلسفة ، فقد حاول كروتشه إحداث قطيعة مع تلك التعريفات السابقة من حيث المفاهيم التي كانت متداولة . وكذلك هناك تميّز يشير إليه كروتشه عندما يواصل في نفس المقال قوله :» هذا ما تعرضه باختصارالنزعة التاريخية الإيطالية حاليا ، حيث يجب أن تكملوا أنتم رفقائنا في البحث في بلدان أخرى المساهمة بفكركم وعملكم وأيضًا مساعدتكم وأن تملكوا لهذه الغاية الإرادة فى الاستماع للآخرين ، وأن تُحاطوا علما بطريقة جيدة بما تستطيعون إخضاعه لعملية النقد والتصحيح بدون محاولة تأويله أو الحط من شأنه (١).

اجتهد كروتشه منذ البداية في وضع مفاهيم مذهبه وعرض تفاصيله حيال النزعة التاريخية ، وعرض الاختلاف الموجود في المعنى والدلالة عن المفاهيم التي كانت سائدة ، والتي لم تكن تعبر البتة عن وجهة نظره الخاصة للموضوع ، وعن التعريف الاصطلاحي للنزعة التاريخية عنده .

وكانت أهم فكرة عارضها كروتشه ، بدون شك ، هي تلك المتعلقة بالتقسيم التقليدي ، غيرالموفق في تصوره ، بين ما يعرف بما " فوق التاريخ " و " التاريخ ". ويذهب الباحث الشهير في الفلسفة الإيطالية بوجه عام ، ولأعمال كروتشه بوجه خاص (شيكس راي) إلى التأكيد على أن : « النزعة التاريخية تعني : ابتكار تفكيره الخاص ، شعره الخاص ، انطلاقا من الوعي المقدم للماضي . إن الثقافة التاريخية هي العادة المكتسبة " الفضيلة " التي ستسمح بالتفكير ، وكذا بالمعرفة بهذه الطريقة ، إن التربية التاريخية هي التأكيد على هذه العادة » (٢).

فالأفكار والمبادئ والقيم ، تاريخية مما يعني أنها ليست ثابتة أو نموذجية ، والأحكام الجمالية والقيم لا يمكن لها أن تصير عالمية ، كما كان يدعي عصر التنوير ذلك ، فهي نتاج عصرها ، ولا تفسر إلا في المحيط الذي نشأت فيه ،

---

(1) B. croce, " Historicisme Pur et impure" P . 267

(2) j. chaix - ruy." L'Historicisme Absolu de Benedetto croce" extrait de la Revue Philosophique, (juil - sept 1950), P.309.

فليس ثمة حقيقة عقلانية وكاملة طالما أن القيم هي من صنع البشر ، وهذا الأمر يفسح المجال واسعا لإبداعات الأفراد ويُكرس بشكل كبير الحرية التي تعتبر فضاء الإبداع بلا منازع . وعطفا على ما سبق فإنه لا يمكن اعتبار أفكارنا أو قيمنا أو سلوكنا أهم أو أعظم أو أحط من قيم و حضارات أخرى سابقة ، لأن كل القيم هي من إنتاج العصر الذي وجدت فيه ، وهذا بدوره يُفند فكرة المثال أو النموذج ، فلا وجود للحقيقة المطلقة ، ولا حقيقة خارج التاريخ ، فالحقيقة أو القيمة هي بنت التاريخ أو نتاج لمرحلة تاريخية معينة ، أو لحضارة أو لإقليم ، وهكذا دواليك . ثمة إذن نزعات تاريخية ظهرت في أوروبا ، وقد تميزت الواحدة منها عن الأخرى ، ويمكن أن يظهر هذا الاختلاف على مستوى الممارسة الفعلية بين النزعة التاريخية الألمانية والنزعة التاريخية الإيطالية .

إن ما يُميز مثلا النزعة التاريخية عند هيجل عن النزعة التاريخية عند كروتشه هو مفهوم كل واحد منهما للفكر، وقد انعكس اختلافهما هذا ، على تفسير كل واحد منهما لهذه النزعة فأول ما يلفت الانتباه هو أن « الذي يفصل النزعة التاريخية الكروتشية عن النزعة التاريخية الألمانية هو المفهوم نفسه للفكر بوصفه طبيعة إنسانية عالمية مُتطابقة في كل زمان وفي كل مكان مع طبيعته { طبيعة الفكر} في الفعل التاريخي وأشكاله تجلياته [١] . فالفكر كامن في الفعل عند كروتشه والفكر تاريخي ، ولا مجال للحديث على أي تعالٍ عن الواقع ، لأن ذلك يتعارض مع المبدأ الأساسي لفلسفة كروتشه في التأكيد على أن الفكر واقعي وتاريخي .

وفي تصورها الخاص للحياة وللعالم فإن النزعة التاريخية الكروتشية « ترغب في البقاء بعيدا عن كل الأحلام الصبيانية ، لكل أشكال التنويرية { فلسفة الأنوار}، وكل الهزائم المتكررة باستمرارمن طرف الحياة المفتعلة ومن طرف الإراديين {نسبة إلى المبدأالقائل بتدخل الإرادة في كل أشكال الحياة}، وأيضا الوجودية المنحلة » [٢] .

كما يلاحظ الدارس أن مصطلح النزعة التاريخية استخدم بعد الحرب العالمية

(1) CARLO ANTONI, L'Historisme, P. 119.

(2) J. CHAIX - RUY, "Historicisme Absolu de Benedetto Croce ", P .312.

الأولى ليعني : « التوسع في الاعتماد على المعلومات التاريخية لفهم الواقع ومراجعة القيم السائدة ، ثم توفرت عند النزعة التاريخية فلسفات تعتبر منهجا **ونظرة شاملة في الحياة** (*) ، وفسرها تريلتش ومانهايم ودلتاي وفندلبانت وريكرت وكروتشه أنها وجهة النظر التي ترى العالم بوصفه مجال فعل الإنسان باعتباره الكائن الواعي . ومن ثم لا يكون هناك مجال للحديث عن أي معرفة أو خبرة إلا بالنسبة إلى الإنسان» (١) . الذي يتميز بأنه كائن روحاني ميزاته الأساسية الوعي والتفكير، ويمكن القول أن بذور النزعة التاريخية قد وجدت عند فلاسفة القرن الثامن عشر مثل فيكو ، ولكن مقوماتها الواضحة المعالم لم توجد إلا في القرن التاسع عشر .

لن أقوم بعرض تاريخ النزعة التاريخية بشكل تفصيلي في هذا السياق ، لأن ذلك غير ممكن ، فثمة نزعات تاريخية متعددة ، والقيام بذلك يُحيلني إلى رصد مفاهيمها ، واتجاهاتها وكتابها ، ونزعاتهم التاريخية المختلفة ، وهذا المطلب ليس من بين أهداف هذا العمل بل إنني أروم إلى التنبيه إلى العوامل الفلسفية المتميزة التي صنعت النزعات التاريخية وساهمت في نحت المصطلح ، ثم تطبيقاته لاحقا في مجال النظريات الفلسفية ، والإشارة إلى الاتجاهات الفلسفية المختلفة للنزعة التاريخية .

ولهذه الأسباب التي ذكرتها ، حاولت أن أتوقف عند أهم النزعات التاريخية في الفكر الحديث والتي شكلت خلفية معرفية لكروتشه ، والتي أحالته إلى كثير من المسائل الفلسفية ، وهذا يقتضي أن يكون عملي انتقائيا لدواعي معرفية ومنهجية . فالنزعات التاريخية التي تطرقت إليها هي تلك المنابع الرئيسية التي كانت عامل إلهام ووحي للمفكرين اللاحقين في العصر الحديث.

• أشهر النزعات التاريخية

لقد كانت ألمانيا موطن النقد التاريخي في القرن التاسع عشر، وخاصة في النصف الثاني منه ، فقد ازداد الاهتمام بنظرية التاريخ وبكل الإشكاليات المتعلقة بها ، بوجه خاص ، على أثر الإرث المعرفي والفلسفي لهيجل ، فضلا عن

(*) ورد التركيز في الأصل

(١) عبد المنعم الحفني ، موسوعة الفلسفة والفلاسفة ، ج٢ ، (القاهرة : مكتبة مدبولي ، ط٢ ، ١٩٩٩)، ص . ١٤١٨ .

الإنجازات العظيمة لدلتاي (DILTHEY) وخاصة في مجال إبداع المصطلحات وإعطائها معاني جديدة ، ويمكن إدراج كتابه **مقدمة لعلوم الروح** الذي نشره (سنة ١٨٨٣) نموذجا للأداء القيم والتجديد في مجال الدراسات الإنسانية عموما، والدراسات التاريخية بوجه خاص . وفي ما يتعلق بالنزعة التاريخية في ألمانيا فيمكن أن يقال بهذا الصدد بأنها بلغت مكانتها المرموقة في ألمانيا على يد أرنست ترلش ، وكارل مانهايم ، في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ، وقد مكنت جهود هذين الفيلسوفين من شد الانتباه إلى ما يسود ألمانيا من أنماط فكرية جديدة ، وقد أمكن بفضلهما التخلي على النزعة المتعالية والمطلقة التي صبغت الفلسفة الألمانية لفترة طويلة ، وخاصة إبان تطور الفكر الهيجلي وامتداداته الفلسفية ، ثم في أعقاب تطور وذيوع الهيجلية فيما بعد .

ولكن الإطلاع على الممارسة التاريخية وتحديدا في جانبها المعرفي والفلسفي، يدفعنا إلى التأكيد على أن فريدريك ماينكه (F. MEINECKE) (١٨٦٢ - ١٩٥٤) قد تفوق على الجميع بفضل أطروحاته في هذا الموضوع ، وخاصة بعد نشر كتابه : **أصول النزعة التاريخية** (سنة ١٩٣٦) ، والذي لاقى اهتماما ملحوظا لأصالته وجرأته ولذلك فإن ماينكه يُعد المطور للنزعة التاريخية في ألمانيا ، وقد أصبحت نزعته التاريخية مرجعا معرفيا أساسيا للنزعات التاريخية في أوروبا .

ويُعد ماينكه أشهر الفلاسفة الألمان في مجال التاريخ في القرن العشرين ، فلقد كان على اتصال وثيق بفلسفة رانكه (RANKE)، ودلتاي ، ودرويسن (DROYSEN)، وغيرهم ، مما جعل من النظرية التاريخية عنده إبداعا متميزا بفضل روافدها المتعددة المنابع، ضف إلى ذلك كله الوعي الكبير تجاه التاريخ وقضاياه الذي تمتع به ماينكه، فأعطى فيما بعد ذلك الإنتاج الفكري المتميز في مجال فلسفة التاريخ في القرن العشرين . فقد حرص في كتاباته التاريخية وحتى تلك السياسية ، التي لم تكن مفصولة عن وعي الإنسان المعاصر ، على اقتفاء أثر الإشكاليات الفلسفية والمعرفية التي تحيط بمسألة الكتابة التاريخية أو ما يمكن تسميته في هذا المجال بـ : " التأريخ "، وقد طرح هذه القضايا بشكل مُلح خاصة في الكتاب الذي أصدره (سنة ١٩٣٦) والذي يبحث فيه المبادئ الأساسية للكتابة التاريخية

عائدا في ذلك إلى مؤلفات رانكه ، وغوته (GOEUTHE) وغيرهما .

ولكن أهم ما يلفت الإنتباه في التفكير الفلسفي التاريخي عنده ، هو اعتناءه بالبحث في " النزعة التاريخية " كمصطلح و كعقيدة فلسفية ، أو ما يمكن تسميته بالنزعة التاريخية ومشاكلها . وأول ما يطرح في هذا السياق قضيتين أساسيتين، أولهما " العلل " في التاريخ و ثانيهما " القيم " في التاريخ . فلقد تنكر الرجل لكل العلل الخارجة عن نطاق العقل أو الفكر لأن مشاكل التاريخ هي مشاكل إنسانية وروحية وهي على درجة كبيرة من التعقيد كما أنها ليست آلية أو ميكانيكية أو بيولوجية على الإطلاق . فجهود البشر ليست بسيطة أو عشوائية بل هي معقدة تحمل طابع الثقافات والحضارات التي تنتمي إليها تلك الجهود الإنسانية ، فضلا على أن كل القيم التي تتميز بها تلك الحضارات هي مختلفة عن بعضها البعض لان الإنسان لا يمكنه أن يتكرر بشكل مطلق .

ويعتمد أفق الكتابة التارخية الحديثة على تلك العلل الفردية البعيدة وتطورها وكيفية تأثيرها التلقائي على الأفراد [(١)] . إذ تعد كل تلك القوى والعوامل الإنسانية والروحية المعقدة عامل ثراء للتاريخ ولا يمكنها ، باي حال من الأحوال ، أن تكون عوامل آلية فقط ، خالية من كل روح إبداعية .

لقد أرجع ماينكه الالتباس الموجود في تعريف مصطلحات مختلفة مثل " الإنسانية "، " الأنسنة "، " النزعة التاريخية "، " الفردانية "، وغيرها إلى الاختلاف في القيم المرتبطة بالفلسفة الحديثة [(٢)] . وهذا الموقف يُحيلنا إلى القول أن المفاهيم الفلسفية تقع دوما تحت تأثير الحضارة والثقافة وحتى الحقبة التي تنتمي إليها وبناء على ذلك كله لا يمكنها أن تأتي على شاكلة واحدة . وهذه القضية تؤكدها "النزعة التاريخية " بشكل عام ، وتتفق معها النزعة التاريخية عند كروتشه بشكل خاص ، في التأكيد على أن الحياة الروحية للأمم خاضعة لتاريخ هذه الأخيرة ولحضارتها ولقيمها ولكل الجوانب الروحية والفكرية الأخرى ، مما يجعل تعريف النزعة التاريخية لا يكتسب أي مشروعية إلا في إطار اعتبار التاريخ بمثابة العامل الحاسم في إعطاء المعنى والمفهوم لحضارة أو مرحلة

---

(1) From FRITZ STERN, ed , The Varieties Of History ,) U . S . A : The World Publishing Company 1956) , p . 269 .

(2) From FRITZ STERN, ed , The Varieties Of History , p p . 277 - 278 .

أوحقبة تاريخية معينة . وأن كل المفاهيم ، لا تُفسر إلا في إطار المرحلة التاريخية التي تنتمي إليها هذه المفاهيم . فهي، بناءً على كل هذا ، لا تُفهم إلا داخل التاريخ وليس خارجه أو ضمن أُطر نظرية أخرى . يتضح من خلال هذا العرض أن النزعة التاريخية الكروتشية تفاعلت مع النزعة التاريخية الماينكية من خلال اتفاق كليهما على مفاهيم بعض المصطلحات والمفاهيم التي لا مندوحة للمؤرخ عنها أثناء الممارسة الفلسفية للتاريخ .

أرجع ماينكه بدايات التفكير التاريخي إلى القرن الثامن عشر وفي تقديره فإن الذي منح للقرن التاسع عشر خصوصيته وتميّزه ، ليس اكتشاف التفكير التاريخي بل التوجه الجديد الذي طبع هذا التفكير في القرن التاسع عشر والآفاق الرحبة له في هذه المرحلة .

فقد أطلق على القرن التاسع عشر تسمية قرن التاريخ ، وهذا من شأنه أن يكشف أهم مميزاته عما سبقه من القرون الأخرى في مجال الاعتناء بالدراسات التاريخية ، كما تؤكد الدراسات في هذا المجال على وجود لفيف من المفكرين والفلاسفة المقتدرين ممن أغنوا هذه الدراسات الفلسفية للتاريخ بالتجديد والنقد وما طرحوه من مسائل بهذا الشأن ، ويمكن أن نذكر هذا السياق ماينكه على سبيل الحصر.

إن " فتوحات العالم التاريخي " [1] على حد تعبير كاسيرر كان " بطيئا " ولكنه كان بدون انقطاع نحو التقدم ، وهذا الاكتشاف إنما يُعزى إلى المفكرين الكبار الذين حققوا التنوير في أوروبا فأطلق على عصرهم عصر التنوير ويلاحظ « في هذه الفتوحات أن فلاسفة التنوير لم يقترحوا سلسلة من الأسئلة الجديدة فحسب ولكنهم كانوا قد أبدعوا طرقا خاصة للمعرفة التاريخية كان على الجيل اللاحق تطويرها فقط » [2] . ولذلك يمكن اعتبار كل جهود فلاسفة التاريخ في مجال المعرفة التاريخية بمثابة جهود متواصلة مع أعمال السلف . كما يمكن اعتبار الكتاب المتميز لماينكه **أصول النزعة التاريخية** (سنة ١٩٣٦) حصيلة فكرية وتجربة إبداعية اعتنت بأفكار الفلاسفة السابقين ، وماينكه لا يتوانى في

(1)ERNST CASSIRER, Le Probéme de La Connaissance Dans La Philosophie et La Science des Temps Modernes, Textes Traduits de l allemand Par Jean Carro et Joel Gaubert, (Paris : Les Editions du Cerf , 1995), P . 277 .

(2) ibid

الاعتراف بهذه الحقيقة في نصوصه . ولذلك فالنزعة التاريخية عنده وصياغتها النهائية لم تكن إلا نتيجة ومحصلة لنظريات سابقة ، ويأتي تأكيد هذا الطرح في معرض حديثه عن المبادئ والمرجعيات للنزعة التاريخية في كتابه المذكور آنفا .

ويمكن أن ينسحب الأمر ذاته على فلسفة كروتشه التاريخية التي لم يكن بإمكانها أن تتجاوز فلسفة ماينكه ، على الأقل ، من الناحية الزمنية ، وفي السياق ذاته فإن النزعة التاريخية الكروتشية لا يمكنها أن تهمل النزعة التاريخية الماينكية لأن هذه الأخيرة هي أحد العوامل المعرفية المؤسسة للنزعة التاريخية في أوروبا.

لم يكن ماينكه وحده الذي تحدث عن النزعة التاريخية في ألمانيا والمشاكل التي طرحتها ، بل لقد سبقه إلى ذلك مواطنه ترولتش وذلك حين عبر عن تلك الهموم المعرفية في كتابه الذي يحمل عنوان : **النزعة التاريخية ومشاكلها** (سنة ١٩٢٢) L'historisme et ses Problémes ، فأوضح في معرض تحليله لهذا الموضوع أن هذه الأخيرة هي الطابع السائد للتفكير المعاصر ومن ثمة طرح ما يسمى بأزمة النزعة التاريخية في الفلسفة المعاصرة التي حددت طبيعة التفكير المعاصر وصبغته بعقيدتها.

واقتفى ماينكه خطى ترولتش في اعتبار النزعة التاريخية الألمانية في القرن التاسع عشر قد تمحور اهتمامها حول فكرة الأمة والدولة الوطنية ، وأنها بذلك سعت إلى مواصلة جهود السياسي الألماني بسمارك (BISMARCK) الذي سعى جاهدا لتبني هذه الإيديولوجية القومية في ألمانيا . وكان ماينكه ، وهوالمؤرخ السياسي والممثل للنزعة التاريخية الليبرالية الوطنية الألمانية ، قد شرح التفكير السياسي [١] لأوروبا طبيعته ابتداء من عصر النهضة وكذلك الصراع الذي كان قائما تجاه الحق الطبيعي وكل الأفكار المناهضة له ، وهذا كله في ظل العقائد السياسية والدينية والفكرية المختلفة التي كان الواقع الألماني يزخر بها في الأزمنة الحديثة والمعاصرة. ولهذا يمكن أن يقال أن كل ذلك النقاش الذي دار حول النزعة التاريخية وأزمتها سواء عند ماينكه أو بعض أسلافه لم يكن مفصولا عما كان

---

(١) بهذا الصدد ومن أجل التوسع في فهم هذه الفكرة بشكل أكثر عمقا يمكن الرجوع إلى كتاب ماينكه المعنون:
FRIEDRICH MEINECKE, L ideé de La Raison D'Etat Dans L histoire Des Temps Modernes , Traduit de L'allemand Par Maurice Chevallier , (Genéve : Librairie Droz , 1973) .

يجري من أحداث [١] وخاصة منها الأحداث السياسية في أوروبا ، وفي ألمانيا بوجه خاص . فالعقائد والإيديولوجيات السياسية كانت بالفعل تساهم بشكل أو بآخر في بلورة مفهوم النزعة التاريخية عند ترولتش ومانيكه . وكانت النزعة التاريخية بدورها تتغذى من ذلك الوعي السياسي

القومي للألمان ، فلا غرو إذا اعتبر ماينكه النزعة التاريخية في ألمانيا بمثابة المعبر الحقيقي عن درجة الوعي والذكاء للتفكير الإنساني في التاريخ . وفي تقدير ماينكه فإن هذه النزعة التاريخية هي أرفع صورة للذكاء في التاريخ [٢] لأنها تعبرعن فردانية وشخصية ألمانيا وطبيعة أدائها السياسي والفكري في الفكر المعاصر. ولهذا يمكن أن يقال أن ماينكه نظر إلى النزعة التاريخية نظرة تفاؤلية واعتبرها مظهرا من مظاهر الحضارة والرقي الإنساني في ألمانيا المعاصرة وليست ممارسة مستهجنة ، ويكفي الى هنا القول أنها تعبر عن ذكاء الفرد الألماني في التاريخ بوصفها إحدى العقائد الفكرية التي تم تبنيها . فهي لم تهتم بجوانب دون أخرى في الإنسان ولم تلتفت إلى عقله فقط بل اهتمت بشتى جوانب الإبداع لديه لأن الحياة الإنسانية لا يمكنها أن تقوم فقط على الجوانب العقلانية . ويعتقد كروتشه في إحدى فقراته التي ضمنها كتابه :**التاريخ بوصفه فكرا وبوصفه فعلا** ، أن ماينكه أقام نزعته التاريخية ، بالتسليم بالجوانب غير العقلانية في الحياة الإنسانية [٣] .

لقد تزامنت النزعة التاريخية الألمانية لماينكه مع النزعة التاريخية عند كروتشه، ولذلك أعتقد أنه من الأهمية بمكان ، أن ألتفت إلى الأولى بهدف معرفة كيف تفاعل تفكير كروتشه مع تلك الأفكار ، وكيف تجاوزها معرفيا إلى نزعة تاريخية إيطالية تعتمد أساسا على التراث القومي ، وتبدع في إطار الأجواء السياسية السائدة، وبالنظر إلى الطابع الفكري للإيطاليين .

---

(١) لقد تفاعل المفكرون مع أزمة النزعة التاريخية خلال (السنوات ١٩٢٠ إلى ١٩٣٠) فانعكس هذا على تفكيرهم إذ ولد هذا بدوره أزمة على صعيد الإيديولوجية الوطنية والهوية ، ومن هؤلاء المفكرين ترولتش ، وهذا عندما تفاقم الحديث في هذه السنوات عن نتائج النزعة التاريخية في ألمانيا أنظر بهذا الصدد:

MICHEL BLAY, Grand Dictionnaire de La Philosophie,) Paris : Editions CNRS , 2003 (, P . 484 .

(2)CARLO ANTONI, L historisme, P. 6

(3) B. Croce , L histoire Comme Pensée et Comme Action , P . 74 .

فإذا كان عرضي لهذه الفكرة جاء عابراً ولم يتعمق بشكل كاف في الموضوع، فلأن هدفي من هذا العرض ليس تحليل النزعة التاريخية الألمانية في شكل بحث قائم بذاته مستقل ، بل التطرق إليها كأحد العناصر الهامة في الخلفية المعرفية للنزعة التاريخية الكروتشية . فلقد قرأ كروتشه النزعة التاريخية عند ماينكه وأبدى آراء إزاءها وتفاعل مع آرائها ، وفضلا على ذلك كله فإن تناول النزعة التاريخية العامة لا يمكنه أن يهمل النزعة التاريخية الألمانية لأن الفكر متصل الحلقات ، وهذا الاتصال ينسحب على ما كان يجري في أوروبا في أواخر القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين في مجال التفكير السياسي والفلسفي والقومي وعلى صعيد الإيديولوجيات أيضا ولذلك فلا عجب أن تكون النزعة التاريخية الألمانية إحدى تلك الحلقات في سلسلة تاريخ النزعة التاريخية في أوروبا .

• معالم ثورة النزعة التاريخية وخصائصها

إن المفاهيم الفلسفية لها تاريخ ، ولها ظروف ساهمت في نشأتها وانتشارها وهذا ينطبق على النزعة التاريخية أيضا . ورغم ما يقال من أنها نشأت قبل العصر الحديث ، وأن رصدها كنزعة فلسفية لا يستدعي بالضرورة ربطها بتاريخ نحت هذا المصطلح ، وظهور القوالب اللغوية له ، إلا أن الاتفاق قد يحصل حولها في القول بأن هذه الحركة الفكرية كانت معادية للتقليد ، وتبني القيم المجردة التي حددها العقل ليجعلها بعد ذلك نموذجا له . فلا أحد إذن يملك الحق في أن يعتبر أن قيما بإمكانها أن تتفوق على قيم أخرى ، أو أن تعلو حضارة على حضارة سابقة عنها ، فكل من القيم والحضارة خلاصة التاريخ الذي ينتمي إليه الأفراد فلا يمكن النظر إلى الحضارات بمنظور انتقائي ، يقول العروي موضحا هذه الفكرة : «لا يجب أن يهتم المؤرخ فقط باللحظات والفترات المشرقة في تاريخ البشرية ، ويحتقر تلك الفترات المظلمة ، أو التي تسمى بالفترات التي طغى فيها الجهل والحمق والضعف . هل يصح أن نلغي من سجل الماضي فترات كاملة بدعوى أنها ، في نظرنا ، سطحية أو جاهلة ؟ هل يصح أن نفرق بين تاريخ شريف (يصور تقدم الإنسانية العاقلة) وتاريخ حقير دنيء يصف أحوال إنسانية همجية ؟ » (١) .

---

(١) عبد الله العروي ، مفهوم التاريخ : المفاهيم والأصول ، ص . ٣٥٣ .

ويتلخص دور النزعة التاريخية في هـذه المسألة في الابتعاد قدر المستطاع على احتقار فترات تاريخية ما ، ووصفها بالجمود والهمجية وتعظيم أخرى ووصفها بالنظام والتحضر. فالنزعة التاريخية تجعلنا لا نملك الحق إذن في اعتبار حقائقنا وقيمنا أكثر تقدما من تلك الموجودة في أزمان أوفي حضارات أخرى مختلفة عن تلك التي ننتمي إليها. وهذه الفكرة تجر بدورها إلى نفي كل تعال عن التاريخ ، لأن التاريخ هو فكر واقعي، فالحقيقة الإنسانية كيفما كانت هي معطاة وموجودة في الواقع المعيش الذي من خلاله يمارس البشر نشاطهم وأفعالهم. ومن معالم ثورة النزعة التاريخية أيضا موقفها من الزمان وتحديدا من الماضي.

وفي هذا المجال يمكن القول مع العروي أن : « موقف التاريخانية {النزعة التاريخية}الأصلي هو أن الماضي كله حاضر ، قابل للتمثل والاستحضار، إنه مادة للمعرفة ووسيلة للعمل والإنجاز . . وهذا الموقف السابق على كل تفكيرهو الذي يؤصل التاريخ كمفهوم »[١].

وسأفصل في تحليل هذا القول عندما أصل في الفصل الخامس إلى فكرة المعاصرة التاريخية عند كروتشه لنرى كيف توصل إلى القول بأن كل تاريخ هو تاريخ معاصر ؟ وكل الحاضر أبدي ، ولا يمكن الحديث بناء على ما طرحه كروتشه في هذه القضية ، على أبعاد الزمان التقليدية (ماضي – حاضر – مستقبل)، لأن كل الزمان معاصر وهو حاضر في اللحظة التي نعيشها ، اللحظة الراهنة . ثم أعقب على أسباب هذا القول ودواعيه عند كروتشه ، وهل بالإمكان فعلا اختصار كل التاريخ في الحاضر بواسطة عملية التمثل ؟

توصف النزعة التاريخية بأنها الإبن المخيف للفلسفة المعاصرة ، وقد تعود أسباب ذلك التوصيف[٢] إلى ما تطرحه من إشكاليات منهجية : فهل هناك نزعات تاريخية للمؤرخين أم نزعات تاريخية للفلاسفة ؟ وهل النزعة التاريخية مذهب فلسفي أم مدرسة فلسفية ؟ أم هي منطق للتاريخ ؟ وهل بالضرورة ربطها بعمل

---

(١) عبد الله العروي، مفهوم التاريخ : المفاهيم والأصول ، ص ص . ٣٩٧ – ٣٩٨)

(2) ALFRED STERN, " Quelques remarques sur L historicisme " , P . 307.

الفلاسفة على اعتبار أن أكبر النزعات التاريخية [١] وأشهرها كانت من إبداع هؤلاء ؟

فهل النزعة التاريخية هي تلك العقيدة الفلسفية التي تجعل التاريخ هو الحقيقة الوحيدة فقط ، أم أن مفهوم النزعة التاريخية غير مرتبط بالضرورة بالتاريخ ؟ وما هو المقياس في عملية التصنيف هذه ؟

يمكن اعتبار النزعة التاريخية نزعة فكرية ونظرة فلسفية للعالم ، سواء أكان ذلك في الأدب ، الفن ، الاقتصاد ، وفي الفلسفة . ويمتاز أصحابها بنظرتهم المتميزة في تفسير العالم والتاريخ ، وينضوي تحت لواء هذه الفكرة نزعات تاريخية عديدة، نذكر على سبيل المثال منها : النزعة التاريخية عند هيجل – ماركس – كولنجوود – ماينكه – كروتشه . ورغم اختلاف هؤلاء الفلاسفة في أطروحاتهم ، وفي نظرتهم إلى حقيقة النزعة التاريخية إلا أن جميعهم يتفقون في أنه لا يمكن استبعاد التاريخ من النظريات التي يتوصلون إليها ، بل إن كل تلك الدراسات التي يقدمونها تعتمد التاريخ كمرجع أساسي في التفسير ، سواء أكان هذا الأخير تفسيرا مثاليا ، ماديا أو مطلقا . ويفضي هذا الاستنتاج إلى القول أن الموقف الفلسفي للنزعة التاريخية يتمحور في الاستغناء عن البعد التاريخي في فكرها ، ويدفعني هذا الرأي إلى استحضار نص العروي الذي يقول فيه : « ما لا يمكن إنكاره هو أن التاريخاني طرح قضية فلسفية وراح يبحث عن جواب في التاريخ : تجاوز بذلك حدود صناعة المؤرخ فأثار نقمة الوضعانيين ولم يأت بنتيجة مقنعة فأغضب الفلاسفة » [٢] .

وفي حقيقة الأمر إن ما تطرحه هذه النزعة من أفكار تربط بين تخصصين مختلفين : هما الفلسفة والتاريخ واصرارهما على أن يكون التاريخ ميدانا لنشاطهما الفكري ، فلا يمكن لأحد منهما أن يفصح عن نظرته إلى العالم إلا من خلال التاريخ وهذا فعلا ما قامت به النزعات التاريخية التي ترعرعت في أوروبا وذاعت شهرتها في كل أنحاء العالم ، وما فعله أكبر المفكرين الذين تبنوها في الغرب .

وفي هذا الإطار يمكن القول، أن النزعة التاريخية هي اشتغال فلسفي أكثر

---

(١) يذكر(كارلو أنتوني) في كتابه حول النزعة التاريخية نماذج للنزعات التاريخية منها :

– النزعة التاريخية الليبرالية . – النزعة التاريخية الإنسانية .

– النزعة التاريخية الدياليكتية. – النزعة التاريخية المادية . – النزعة التاريخية المطلقة

ويمكن بهذا الصدد العودة إلى كتابه : l historisme، الذي تم إستخدامه في سياقات سابقة من هذا البحث .

(٢) عبد الله العروي ، مفهوم التاريخ ، المفاهيم والأصول ، ج٢ ، ص . ٣٥٩ .

منه تاريخي، أو فلسفي تاريخي أكثر منه تاريخي فقط ، والذي يبرر هذا القول، هو أن المنظرين المؤسسين لهذه النزعة ، هم فلاسفة قبل كل شيء، وليس العكس، وكان تخصصهم الفلسفي قد أضفى طبيعة متميزة على النزعات التاريخية التي أبدعتها أفكارهم وأقلامهم .

• الفرق بين التاريخية والنزعة التاريخية

قد يقع التباس في فهم المصطلح والتفريق بين التاريخية والنزعة التاريخية (HISTORICITE) و (HISTORICISME)، فما هو مفهوم كل منهما، وهل كل مؤرخ بالضرورة ، مهما كان اتجاهه الفلسفي والتاريخي ، هو تاريخاني أو دون نزعة تاريخية . وهل تؤدي التاريخية حتما إلى النزعة التاريخية كاتجاه فلسفي ؟

تعني " التاريخية " في الاستخدام العام للكلمة تفسير الحوادث في التاريخ ، ولكن هذا المصطلح أخذ منحى جديدا واستخداما خاصا كمفهوم فلسفي أساسي، وذلك في الكتابات المتأخرة لهوسرل ، فضلا عن مؤلفات الفلاسفة الوجوديون وبشكل خاص عند كل من هايدجر وياسبرس . ويفرق هذان الأخيران بين التاريخ والتأريخ ، بين الشعور التاريخي والشعور التأريخي ، فالتأريخ هو العلم بأحداث ماضية في تسلسلها الزمني أو الكرونولوجي ، أما التاريخ فهو شعور الذات بما حققته من إنجازات عبر مظاهر أنشطتها المختلفة .

والشعور التاريخي هو ذاك الشعور الذي له علاقة دوما بتاريخية الأنا، ويظهر في كل حالة وفي كل وضعية يحقق فيها الفرد إمكانيات جديدة عبر نشاطه الدؤوب والمتواصل ويدعى ذلك الاتحاد بين التاريخية وبين الآنية عند ياسبرس باسم الشعور التاريخي . ويمكن اعتبار التاريخية بناء على ذلك بمثابة طبيعة خاصة بزمانية الإنسان [1] عندما يتم إدراك هذا الأخير ليس بوصفه جوهرا أبديا، بل بوصفه النتيجة لكل التغيرات والتحولات التدريجية المكرسة في نهاية المطاف لتحسين وضع الإنسان في التاريخ .

إن التاريخ يبدأ كرواية وكأحداث في معناها البسيط والمتداول ، وعندما يتحول إلى علم يفحص هذه الروايات ويُخضعها إلى منطق النقد يسمى عندئذ تأريخ ، وإننا لنجد في كل من التاريخ كرواية أو التاريخ كصنعة وعلم حضور الإنسان الجوهري في هذا العالم، إذ لا تاريخ إلا للإنسان، ولذلك تتعلق تاريخيته بوجوده في هذاالعالم وبنشاطه فيه ، ويمكن أن يقال في ذات السياق أنه كائن تاريخي لأنه

---

(1) NOELA BARAQUIN, Dictionnaire de philosophie , P. 138 .

مفكر وهووحده الكفيل بإنجاز أعماله وبالحكم على هذه الإنجازات لاحقا.

ومهما تكن المعاني والمضامين التي تحملها " التاريخية " فإنها لا تخرج على كونها تتعلق بحضور الإنسان الفاعل في هذا العالم ، فلكي يتسنى لنا الحديث عن التاريخ ، لابد أن تكون الوقائع التاريخية قد حصلت ، إذ لا معرفة بالأسباب و العلل دون وقوع هذه الأحداث . إن موضوع التاريخ هو الفعل الإنساني الماضي و كل إنجازاته .

أما " النزعة التاريخية "فهي نزعة فكرية في تفسيرها للتاريخ ، وتوصف كذلك عندما تتحول أطروحاتها إلى مذهب فلسفي لتفسير العالم و الفكر الإنساني ، على أن يكون العامل الحاسم في هذا التفسير هو التاريخ (بكل نزعاته) و هو يتخذ عند كثير من فلاسفة التاريخ الشكل الأكثر مصداقية في التعبير عن الفكر عموما ، بل يتحول عند بعضهم إلى الشكل الوحيد للمعرفة الأكثر صدقا و تعبيرا عن الإنسان .

ويمكن القول أن كل من يتبنى النزعة التاريخية هو تاريخي بالضرورة ، و لكن العكس ليس صحيحا في جميع الأحوال ، مما يعني بأنه ليس كل مؤرخ يعتنق بالضرورة تلك النزعة . فلكي يعتبر المفكر صاحب نزعة تاريخية عليه أولا أن يتمرس بصنعته و يتمكن من أدواته المعرفية و أن يحمل على عاتقه مهمة تحويل الرواية التاريخية إلى بحث علمي و صنعة فنية ، فيفحص أحداث ووقائع السلف من منظور معرفي ونقدي قبل يتحول في مرحلة لاحقة إلى تبني تفسير معين و نهائي في التاريخ (أي يتحول إلى معتنق للنزعة التاريخية) فيؤكد بذلك أنه « لم يفعل سوى مراحل تعمق وعي الإنسان بذاته – ظهر التاريخ كرواية ثم كصناعة ثم كمنهج ثم كشعور حاد بتاريخية و حرية الإنسان – هذه مراحل واقعية داخلة في نسق وعندما يحصل الوعي بها تنشأ بالإشباع النزعة التاريخية » [1] .

وقد لا تقود صناعة المؤرخ إلى اعتناقها مذهبا ، فقد يكون دارسا لها فقط ويكفيه في هذا المقام أن يعتني بفحص الروايات التاريخية و تناولها تناولا نقديا مكرسا في ذلك منهجا تاريخيا معينا دون أن يحسم في نتائجه أو يعتبرها الخلاصة الفكرية البديلة عن كل ما سواها ، أو عقيدة صارمة تزعم أنها جاءت لتطهر الفكر من أخطاء السلف ، وبالنتيجة قد لاتعدو أن تكون نظرية المؤرخ في هذا السياق مساهمة فكرية مختلفة ومتميزة في الإطار العام للفكر الإنساني.

---

(١) عبد الله العروي ،مفهوم التاريخ ،المفاهيم والأصول ، ج٢ ، ص . ٣٦٦ .



الفصل الثالث

قراءة كروتشه النقدية لهيجل



نعود من جديد في هذا الفصل لهيجل بوصفه رافدا هاما للفكر الفلسفي عند كروتشه ، ففضلا على كونه من بين أهم المفكرين الذين ساهموا في صياغة الفكر التاريخي الكروتشي ، فإن فلسفته التاريخية بمفاهيمها الخاصة هي التي دفعت كروتشه إلى صياغة جديدة لبعض المفاهيم الفلسفية . ولذلك يُشكل الخطاب الفلسفي الهيجلي ملمحاً رئيسياً في صياغة " النزعة التاريخية المطلقة " ، ولا يمكن لجوانب هامة من فلسفة كروتشه أن تُفهم في ظل إقصاء لهذا الخطاب ، ذلك لأن " النزعة التاريخية المطلقة " إنما تتأسس في كثير من جوانبها على نقدها لفلسفة هيجل وتعديلها لكثير من أطروحاتها ، التي ادعى كروتشه بأنها باتت غير صالحة وتحتاج إلى التقويم أو التجاوز. فلقد كانت فلسفة هيجل عنصراً فعالا في صياغة المذهب الكروتشي ، بل وكانت عاملا تأسيسيا رغم الاختلاف الجوهري بين كروتشه وهيجل. فقد وضع كروتشه مجلداته الأربعة التي تشرح فلسفة الروح بموازاة نقده لفلسفة هيجل .

وفي حقيقة الأمر فإن فلسفة هيجل عرفت عودة قوية مع بداية القرن العشرين وقد تمثلت عودة المذهب الهيجلي بنشر مؤلفاته والتأمل مليا في نصوصه عن طريق إعادة فحص محتوياتها . ورغم الانقسام الكبير الذي عرفه شرح المذهب الهيجلي في هذه الفترة ، إلا أنه لا يمكن تجاهل النشاط المكثف حول هيجل ، وهذا من شأنه أن يدل على نهضة هيجلية حقيقية يُطلق عليها كروتشه في مقاله الذي يحمل عنوان : " مكانة هيجل في تاريخ الفلسفة " اسم «نهضة »[1] هيجل .

ولذلك تراني أفرد فصلاً مُستقلا في هذا البحث للحديث عن جوانب هامة من فلسفة هيجل ، ولم يكن تقديم هذا العرض من باب التعريف بفلسفة هذا الأخير ، فهذا المسعى لم يكن هوغرضنا ، بل لقد كان لتوضيح أهم جوانب هذه الفلسفة مع الإشارة إلى النقاط الأساسية التي استوقفت كروتشه وانتقدها ، ثم أهمية النتائج التي توصل إليها هذا النقد والتي تم استثمارها فلسفيا في تشكيل خطاب "النزعة التاريخية المطلقة " .

---

(1) B. CROCE, " La Place de Hegel dans L'histoire de la Philosophie ", in: Revue de Metaphysique et de Morale, (46° me Année, N° 2, Avril 1939), p. 211.

١- هيجل والتاريخ الفلسفي للعالم

يستهل هيجل محاضراته في فلسفة التاريخ بقوله : « موضوع هذه المحاضرات هو التاريخ الفلسفي للعالم وليس المقصود من ذلك مجموعة من التأملات العامة حول التاريخ ، أملتها دراسة وثائقه ، بل المقصود تاريخ العالم نفسه »(١) .

ويعني هيجل بالتاريخ الفلسفي للعالم ، التاريخ الكلي ، أو التاريخ العام وأيضًا التاريخ العالمي ، وهذه العبارات جميعها تستخدم عند هيجل بنفس المعنى . ويشرح هيجل هذه الفكرة أكثر للقارئ في حاشية هذا الكتاب إذ يُعلق على ذلك قائلا : « لا أستطيع هنا أن أشير إلى أي مرجع إضافي يُلخص رأيي . لكني أستطيع أن أقول أني أوردتُ بالفعل في كتابي : **أصول فلسفة الحق** ، من فقرة ٣٤١ حتى فقرة ٣٦٠ تعريفا لمثل هذا التاريخ الكلي الذي أقترح هنا تطويره »(٢).

ولكن قبل أن يُعمق ويُفصل أكثر ما يدعوه بالتاريخ الفلسفي أو الكلي أو الشامل أو العالمي ، يُعرج هيجل على مناهج كتابة التاريخ فيصنفها إلى ثلاثة مناهج يُكتب بها التاريخ عادة ، وهذه المناهج هي :

التاريخ الأصلي ؛ التاريخ النظري ؛ التاريخ الفلسفي

ـ التاريخ الأصلي

وهو النمط الأول الذى يقترحه هيجل فى مناهج كتابته للتاريخ ، وينتمى هيرودوت (٤٨٤-٤٢٤ ق.م) و (تيوكيديدس ٤٦٥-٤٠٠ ق.م) إلى هذا اللون من الكتابة التاريخية، وقد اكتفى هؤلاء المؤرخين - حسب هيجل - بوصف الوقائع الموجودة في مجتمعاتهم فنقلوا ما حدث في العالم إلى عالم التمثل العقلي ، فشُبِهوا في ذلك بطريقة الشعراء الذين يتعاملون مع مادتهم كما تُصورها لهم عواطفهم ومشاعرهم .

ولا يهدف المؤرخ في هذا النوع من كتابة التاريخ إلا إلى « عرض الحوادث أمام الأجيال القادمة بحيث يكون لهذه الأحداث نفس الوضوح الذي كان لها عنده

---

(١) هيجل، *محاضرات فى فلسفة التاريخ* ، ج١ **العقل فى التاريخ** ، تر : إمام عبد الفتاح إمام مراجعة فؤاد زكريا ، القاهرة : دار الثقافة للنشر والتوزيع ، ١٩٨٦) ، ص. ٦٧.

(٢) المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

بفضل ملاحظاته الشخصية أو الروايات الحية التي سمعها . أما التأملات النظرية فليست من اختصاصه لأنه يعيش روح موضوعه أو أحداثه دون أن يتجاوزها . بل إنه حتى لو كان ينتمي ، مثل قيصر إلى المرتبة الرفيعة للقادة أو رجال الدولة ، فإن إنجاز وتحقيق أهدافه الخاصة هو الذي يكون التاريخ في نظره « [١] .

ـ التاريخ النظرى

وهوالمنهج الثاني في الكتابة التاريخية عند هيجل ويتميز هذا النوع الثاني من المناهج بأنه يتجاوز عصره ولا يتقيد بحدود العصر الذي تُروى فيه الأحداث ، بل إن المؤرخ قد يروي أحداثًا لم يُعاصرها ولم يُشاهدها قط ، مُعتمداً في ذلك على ما يُسمى بالوثائق التاريخية وهي المادة الخصبة والأداة الفعّالة في يد المؤرخ « وفي هذه الحالة تكون مُعالجة المادة التاريخية هي العمل الرئيسي للمؤرخ وهو يُقبل على مُهمته بروحه الخاصة وهي روح تتميز عن روح المضمون الذي يُعالجه ، ومما له اعتبار هام في مثل هذا اللون من الكتابة التاريخية المبادئ التي يردُ إليها المؤلف بواعث ونتائج الأعمال والأحداث التي يَصفها » [٢] .

وينقسم التاريخ النظري بدوره إلى أربعة أنواع هي :

ـ النوع الأول : وقترب من التاريخ الأصلي « حينما يقتصر غرض المؤرخ على عرض الأخبار التاريخية لبلد من البلدان كاملة » [٣] ، فيُحاول المؤرخ أن يُعطي صورة عن الماضي كما لو أنه عاش الأحداث تلك ، ولذلك فإن المؤرخ في هذه الحالة لا مندوحة له من أن يُسقط أفكاره على روح العصر الذي يروي أحداثه ، ويظهر في هذه الحالة تباين بين اللغة التي يستخدمها المؤرخ وروح العصر الذي يتحدث عنه .

ـ النوع الثانى : من التاريخ النظري يطلق عليه هيجل اسم التاريخ العملي أو التاريخ " البراجماتي " والذي يهدف إلى استخراج العظات والعبر من الماضي « ولابد لنا هنا أن نضع في اعتبارنا بصفة خاصة التأملات النظرية الأخلاقية ،

---

(١) هيجل ، **محاضرات فى الفلسفة التاريخ** ، ج١ ، **العقل فى التاريخ** ، ص ٦٩.

(٢) المصدر نفسه ، ص ٧٢.

(٣) هيجل ، **محاضرات فى فلسفة التاريخ** ، ج١، **العقل فى التاريخ** ، ص ٧٢ .

أعني التعاليم الأخلاقية التي نتوقع استخلاصها من التاريخ »[١] .

ولكن هيجل يعتبر أن هذا النوع من التاريخ النظري ليس بإمكانه تحقيق هدفه في جميع الأحوال فليس بالضرورة أن تتعلم الشعوب من التاريخ ومن التجارب الماضية فما تُعلمه التجربة « أن الشعوب والحكومات لم تتعلم شيئًا قط من التاريخ ولم تعمل وفقًا لمبادئ مُستمدة منه ، إذن يندمج كل عصر في ظروف خاصة ويعرض وصفا للأشياء فريدا تماما في نوعه ، لدرجة أن سلوكه لا بد أن تحكمه اعتبارات مرتبطة بذاته ، وبذاته وحدها »[٢] .

-النوع الثالث :ويتميز بطابعه النقدي ، إذ يعتمد المقارنة بين الروايات التاريخية المختلفة . وهذا النوع من الكتابة التاريخية عرفته ألمانيا ، إذ يُحاول هذا النوع دراسة الروايات التاريخية من حيث معقوليتها ، ولكننا نُلاحظ في هذا النوع من التاريخ أن المؤرخين « عرضوا أحكامهم في صورة بحوث نقدية »[٣] . وهذا الأمر يجعل التاريخ تُحيط به التشوهات طالما أن المؤرخ يلجأ إلى الخيال بدل لجوئه إلى المعطيات التاريخية .

-النوع الرابع :من التاريخ النظري ويُشكل مرحلة انتقال إلى التاريخ الفلسفي وهو يتناول تاريخ الأفكار « فهو يتخذ لنفسه موقفًا مُجردا ، لكنه مع ذلك يُشكل مرحلة انتقال إلى التاريخ الفلسفي للعالم ما دام يأخذ بوجهة نظر عامة (كما هي الحال - مثلا - في تاريخ الفن وتاريخ القانون ، وتاريخ الدين) »[٤] .

ويُعرف هذا النوع من التاريخ بأنه لا يؤرخ للتاريخ الجزئي للظاهرة ، بل إنه يكتسي طابع العمومية ، فهو مثلا لا يهتم بالحديث عن الفن - مثلا - كظاهرة إنسانية عند شعب من الشعوب ، بل إنه يتناوله كظاهرة عامة إنسانية وعالمية ، دون الاهتمام بتفاصيلها الفردية عند الأشخاص .

---

(١) المصدر نفسه ، ص . ٧٤ .

(٢) المصدر نفسه ، ص . ٧٥ .

(٣) المصدر نفسه ، ص . ٧٦ .

(٤) هيجل ، محاضرات في فلسفة التاريخ ، ج١، العقل في التاريخ ، صـ ٧٦

. التاريخ الفلسفي

إن أعم تعريف يمكن تقديمه هنا هو « القول بأن فلسفة التاريخ لا تعني شيئًا آخر سوى دراسة التاريخ من خلال الفكر . والواقع أن الفكر جوهري للإنسان . فهو ما يُميزه عن الحيوان » [1] . إن التاريخ الفلسفي عند هيجل هو الذي يتبنى دراسة التاريخ من خلال الفكر ، فالفكرة التي تجلبها الفلسفة وهي تتأمل التاريخ هي : أن العقل يحكم العالم وأن « تاريخ العالم بالتالي ، يتمثل أمامنا بوصفه مسارا عقليا » [2].

إن تاريخ العالم ، الذي هو مسار عقلي عند هيجل ، يجعلنا ندرك أنه في هذا العالم لا يَتكشفُ شيئ سواه – سوى العقل – وإنجازاته العظيمة و « تلك هي الدعوى التي برهنت عليها الفلسفة كما قلنا ، والتي نُعدها هنا دعوى تم إثباتها »[3] . فالتاريخ الفلسفي أو فلسفة التاريخ ، هي مسار التاريخ الكلي أو العالمي وصراع الروح مع ذاتها وضدها ، انطلاقا من الفكرة الأساسية والمبدئية : إن العقل يحكم العالم ويُحدد تطوره فتطور التاريخ هو تطور الفكر[4] ، ومراحل التطور الإنساني هي مراحل التطور الفكري .

إن التاريخ الفلسفي عند هيجل هو النوع الثالث المقترح في مناهج التاريخ ويُطلق عليه أيضًا فلسفة التاريخ ، وهي ليست مجرد التفكير الفلسفي في التاريخ بل هي التاريخ نفسه في صورة دراسة فلسفية له . إن كل حدث تاريخي لم يحدث بمحض الصدفة عند هيجل بل حدث وفقا لمقتضيات العقل ، حيث تقوم الشخصيات أو الأفراد بتحقيق العقل ، وهذه الأخيرة بمثابة أدوات في يد العقل المطلق . وهذا ما يُطلق عليه هيجل : دهاء العقل الكلي المُسيطر على التاريخ .

فلقد أرجع هيجل طبيعة التطور التاريخي إلى طبيعة تطور الفكر ، وهو تطور جدلي ، أو لنقل أن هذا التطور محكوم بأحكام المنطق الجدلي ، إذ يُصبح فيه

---

(١) المصدر نفسه ، ص . ٧٧ .

(٢) المصدر نفسه ، ص . ٧٨ .

(٣) المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

(٤) إذا كان الصراع الطبقي هو مُحرك التاريخ عند ماركس ، وأحوال البشر المادية هى التى تُحدد وعيهم فإن الفكر عند هيجل هو مُحرك الأحداث والتاريخ وهو أيضاً الذى يُحدد وعى الأفراد .

تتابع الأحداث التاريخية خاضعًا لارتباطها المنطقي ، أي أن نظام الوقائع التاريخية في الزمان خاضع لنظامها في التسلسل المنطقي ، الأمر الذي يختلط فيه ما هو واقعي تاريخي وما هو منطقي استنباطي ، (ما هو مقولات منطقية مجردة وعقلية) وينبغي أن نفهم الاستنباط بالمعنى الكانطي الذي يعني التبرير ، وهذا حتى لا يلتبس بالاستنباط كما تدرسه كتب المنطق .

وتبدو هذه القضية بديهية لمن أدرك أنه لا يمكن فهم فلسفة هيجل دون أن نضع في الحُسبان أهمية المنطق الجدلي فيها كمفتاح لفهم هذه الفلسفة ، إذ أن مبادئ المنطق هي نفسها مبادئ الروح . فنسقية هذه الفلسفة تُفضي إلى مثل هذا الاعتقاد الذي يسعى هيجل إلى ترسيخيه في فلسفته .

٢- العقل يحكم العالم

قد تكون هذه الفكرة توضحت للقارئ وهو يتناول التاريخ الفلسفي للعالم باعتباره النوع الثالث المُقترح من طرف هيجل ، والنوع الذي يجب أن يُعتمد في دراسة الوقائع الإنسانية ، ولكن زيادة في الإيضاح سأحاول أن أشرح كيف حلل هيجل هذه العبارة التي يسري إيقاعها على كل فلسفته التاريخية و الدواعي الفلسفية التي قادت إلى هذا القول .

يعترف هيجل في محاضراته في فلسفة التاريخ بأن العقل هو الذي يحكم العالم ، أو بعبارة أخرى إن الروح هو الذي يحكم العالم ، ويعني هذا القول عند هيجل إخراج الطبيعة من دائرة التأمل أو تأملها في علاقتها بالروح فحسب ، ففي المسرح العالمي لا نلمس إلا تموضعات الروح ولا نشاهد إلا مظاهرها ، إذ يكشف الروح الكلي عن نفسه وهو يتعين في المؤسسات الاجتماعية ، في القوانين ، في العادات والأعراف وفي مختلف مجالات النشاط الإنساني المتعين . وعندما يسوق هيجل عبارة إن العقل / الروح هو الذي يحكم العالم فإنه يتناول مايلي :

- ماهية الروح

مما لاشك فيه أن الروح عكس المادة ، فإذا كانت ماهية المادة هي الثقل فإن ماهية الروح هي الحرية ، إن « الفلسفة تُعلمنا أن كل صفات الروح لا توجد إلا

بواسطة الحرية وأنها كلها ليست إلا وسيلة لبلوغ الحرية ، كلها تسعى إلى الحرية وتؤدي إليها هي وحدها » [1] .

فلكي يكون الروح حرًا حرية حقيقية عليه أن يعتمد على نفسه فقط وأن يكون هو الذات والموضوع في آن واحد ، لأنني « أكون حرًا حينما يعتمد وجودي على نفسي . وهذا الوجود للروح في ذاتها ليس سوى الوعي الذاتي – وعي الروح بوجودها الخاص – » [2] . ويتحقق الوعي عند هيجل ، والمقصود به الوعي الذاتي ، حين يسعى هذا الوعي لإدراك العالم الخارجي ، فتتحقق الروح عندئذ بطريقة موضوعية لأن تاريخ العالم هو صراع الروح من أجل أن تصل إلى هذه المرحلة الأخيرة .إذ « يمكن أن يقال إن هذا التاريخ هو عرض للروح وهي تعمل على اكتساب المعرفة بما تُكونه بالقوة . وكما أن البذرة تحمل في جوفها كل طبيعة الشجرة ، وطعم الفاكهة وشكلها فكذلك تتضمن البوادر الأولى للروح تاريخها كله » [3] . إن تاريخ العالم هو صراع الروح من أجل تقدم الوعي بالحرية عبر المراحل التي تسلكها الروح خلال تاريخها الطويل .

فالحرية عند هيجل هي : « الغاية الوحيدة التي يستهدفها باستمرارمسار التاريخ الكلي وهي الغاية التي بُذلت وتُبذل من أجلها كل التضحيات على مذبح الأرض الواسع طوال العصور التاريخية الماضية . إنها الغاية الوحيدة التي ترى نفسها مُتحققة وموجودة بالفعل » [4] .

ـ الأساليب التي يستخدمها الروح لتحقيق ذاته

على الرغم من أن التاريخ يحمل طابعًا كُليا عند هيجل ولا يمكن وصفه أنه يتناول الفردي ، إلا أنه رغم ذلك لا يمكننا أن ننفي بأن حاجات الناس وغرائزهم ومصالحهم هي التي تُحرك التاريخ أيضًا ، ومن ثمة القول أن الدوافع الجزئية هي عامل حيوي على فهمه .

---

(١) هيجل ، **محاضرات فى فلسفة التاريخ** ، ج ١ ، **العقل فى التاريخ** ، ص . ٨٦ .

(٢) المصدر نفسه ، ص. ٨٦ .

(٣) هيجل ، **محاضرات فى فلسفة التاريخ** ، ج ١ ، **العقل فى التاريخ** ، ص . ٨٧ .

(٤) المصدر نفسه ، ص. ٨٩ .

فإنجاز الأشياء في هذا العالم يتطلب بالدرجة الأولى نوعًا من الاهتمام الشخصي ووجود العاطفة والانفعال ضروريان في هذا الإنجاز ، وليس الانفعال بهذا الصدد «أكثر من النشاط البشري بوصفه نتيجة للاهتمامات الخاصة ، أو الغايات الخاصة . أو إن شئت يسعى إلى مقاصده الخاصة مع هذا التحفظ وهو أن كل طاقة الإرادة والشخصية تُكرس لبلوغ هذه الغايات على حين أن الاهتمامات الأخرى (التي قد تكون في ذاتها أهدافا جذابة) أو بالأحرى كل شيئ آخر ، يُضحى به من أجلها »[١] .

إن أفعال الناس وغرائزهم وعواطفهم هي دوافع جزئية تُحرك سير التاريخ عند هيجل رغم تميز هذه الدوافع بالطابع الفردي ، وللإشارة إلى الوسائل التي يستخدمها الروح لكي يتحقق في العالم يُعلق هيجل على ذلك قائلا : « لو شئنا أن نُعبر عن هذا التوسط بطريقة بسيطة ومجردة لقلنا إنه يتضمن نشاط الموجودات الشخصية التي يكون العقل حاضرًا فيها بوصفه وجودها الجوهري المطلق »[٢].

إن الروح يُحقق فكرته المطلقة عبر هذه الموجودات الشخصية الفردية ، مثل الإسكندر، نابليون ، قيصر وصلاح الدين الأيوبي .

- كيف تتحقق الروح في النهاية

إن الشكل الذي يتخذه تحقق الروح الكامل في الوجود عند هيجل هو الدولة . وتتحقق الروح باتحاد الذاتي والموضوعي متجليا في الدولة إذ تعبر هذه الأخيرة عن « وحدة الإرادة الكلية الجوهرية مع إرادة الفرد »[٣] .

٣- التصور الفلسفي للدولة عند هيجل

إن الطرح الفلسفي للدولة عند هيجل يجعلنا نتفق مع موقف (فرانسوا شاتليه) حين يقول في كتابه الهام حول هيجل : « . . . في الواقع إن التصور الهيجلي للدولة هو جزء من مذهب ، ولا يُبرر إلا بالنظر إلى هذا المذهب »[٤]. وهذا يعني أن التصور الهيجلي للدولة هو جزء من تصور هيجل للفلسفة ، وأنه لا يمكن

---

(١) المصدر نفسه ، ص. ٩٣ .

(٢) هيجل ، **محاضرات فى فلسفة التاريخ** ، ج١ ، **العقل فى التاريخ**، ص. ١٠٩ .

(٣) المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

(٤) فرانسوا شاتليه ، هيجل ، تر : جورج صدقى ، مراجعة فؤاد جرجى بربارة ، (دمشق : منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومى ، ١٩٧٦)، ص . ٢٣ .

فهم هذا التصور إلا بالتمكن المعرفي من تفاصيل المذهب الهيجلي المرتبطة أجزاؤه بعضها ببعض أشد الارتباط .

فالدراسة الفلسفية للدولة عند هيجل والتي تعتبر من الدراسات الخصبة في فلسفته لم تكن تعني البتة دولة بعينها قائمة بذاتها في الوجود ، فالنماذج الفردية عند هيجل لا تعبر عن الكلي وعن مسار الروح الذي يَنشُدُ المطلق ، بل إن البحث في مسألة الدولة يعني أن « الدولة لا تكون كذلك إلا بمقدار ما تُحقق الفكرة الشاملة (*) أو مبدأ الدولة بوجودها العقلي والتاريخي » [1] . وهذه الفكرة من شأنها أن تُوضح وتُبرر لنا سبب ارتباط البحث في مسألة الدولة عند هيجل بمسار فلسفته بشكل عام .

فالوعي الروحي هو الوعي الكلي وليس الجزئي ، ومصداقية الفكر تكمن في قدرته على تحقيق الفكرة الشاملة العقلانية في التاريخ ، فالتاريخ يسعى على الدوام لكي يكون العالم معقولا ، وهذا من شأنه أن يُترجم لنا عبارة هيجل : « إن ما هو عقلي متحقق بالفعل ، وما هو مُتحقق بالفعل عقلي » [2] .

إن أسمى صورة تتحقق فيها الروح عند هيجل هي مؤسسة الدولة لأن « الدولة هي الوجود بالفعل للفكرة الأخلاقية ، فهي الروح الأخلاقي من حيث هو إرادة جوهرية تتجلى وتظهر، وتعرف ، وتفكر في ذاتها ، وتُنجز ما تعرف بمقدار ما تعرف وتوجد الدولة على نحو مباشر في العرف والقانون ، وعلى نحو غير مباشر في الوعي الذاتي للفرد ومعرفته ونشاطه ، في حين أن الوعي الذاتي بفضل ميله تجاه الدولة يجد فيها بوصفها ماهيته وغايته نشاطه ومُحصلته – حريته الجوهرية » [3] .

(*) التركيز أصلى فى النص

(١) ميشيل متياس ، **هيغل والديمقراطية** ، تر : إمام عبد الفتاح إمام ، (بيروت : دار الحداثة ، ط ١، ١٩٩٠) ص. ٢٩ .

(٢) هيجل ، **أصول فلسفة الحق** ، ج١، تر : إمام عبد الفتاح إمام ، (القاهرة : مكتبة مدبولى ، ١٩٩٦) ، ١١٣ .

(٣) المصدر نفسه ، ج٢ ، ص . ٤٩٧ .

فـالدولة عند هيـجل هي التـحـقق الفـعلي للحـرية مـتـجـسـدة في القـوانين والتنظيمات، وعموما فكرة التجلي الخارجي للإرادة الإنسانية ، ولذلك فـهي الواقع الحقيقي للحرية وكل مراحل تطور الفكرة لا تتجسد إلا في الدولة « ومـن تم فإننا نجد فيها هدف التاريخ وموضوعه في شكل أكثر تحددًا »[1] . فـعندمـا يتـحـدث هيـجل عن مـراحل التـقـدم التـاريخي فـإنه يعني في ذات الوقت تطور الوعي بالحـريـة ، فـتطور الحـريـة هو تطور الوعي الإنسـاني ، والتـاريخ الفلسـفي ليس مجرد عملية إنسانية بل هو عالمي وكوني أيضًا . ونعثر على الطرح الفلسفي للدولة عند هيجل في كتابه : **أصول فلسفة** الحق الذي صدر (سنة ١٨٢١) حين كانت الهيجلية في أوج شهرتها ، فما هو مفهوم فلسفة الحق عند هيجل ؟

يجب الإشـارة في البـداية إلى أنني لا أنوي التـوسع في هـذه الفكرة ، فـقـد يحتـاج مني ذلك بحثًا قائمًا بذاته، بل سأتناول ، حصرًا ، علاقة الحق بالحرية ، ومـالذي يقصده هيجل بالحق ، فقد جاء ذكر هذه العبارات في كثير من الأحـايين وضمن سياقات مختلفة وأثناء ورود مسألة الحرية في التاريخ .

يقـول هيجل في مـفـهوم فلسـفـة الحق: « مـوضـوع العلم الفلسـفي للحق هو: فكرة الحق ، أعني الفكرة الشاملة عن الحق مع التحقق العيني لهذه الفكرة في آن معًا »[2] . فالحق هو الوجود الفعلي المتجسد للفكرة الشاملة في العالم الخارجي وهو الإرادة وقد أصبـحت موجودة على نحـو محـدد ، والفكرة الشـاملة للإرادة هي تعين الفكرة الشـاملة للروح . إن الروح في فلسـفـة الحق عنـد هيـجل يتـحـول إلى عـالـم مـوضـوعي عندمـا يتأطر زمنيا ومكانيـا ، وعندما تتخذ أشكالا مـختلفة عبر مؤسسات المجتمع .

يتناول هيجل في فلسفة الحق ، نظرية الدولة إذ يقول في تصديره لـ : **أصـول فلسفة الحق** : « هذا الكتاب ، إذن ، وهو يحتوي على علم للدولة ، لا يريد أن يكون أكثر من محاولة لفهم الدولة ورسم صورة لها بوصفها شيئا عقليا في ذاتها . ولابد له - بوصفه عملا فلسفيا - أن يكون بعيدا عن محاولة بناء دولة ما ، على

(١) هيجل ، **أصول فلسفة الحق** ، تر : إمام عبد الفتاح إمام ، ج، ص. ١١١ .

(٢) المصدر نفسه ، ص . ١٢١ .

نحو ما ينبغي أن تكون عليه الدولة »[1] .

ومما لاشك فيه أن التطرق إلى بعض المواضيع في التاريخ يُحيل إلى الفلسفة السياسية ولذلك قد نجرأ على القول في هذا السياق ، أن فلسفة التاريخ عند هيجل تنتهي إلى الفلسفة السياسية وأنه لا يمكن فهم أحدهما دون استيعاب الجانب الآخر لما يربط الموضوعين من علائق واضحة على المستوى التطبيقي .

تعتبر الدولة عند هيجل بمثابة التكريس الحقيقي للروح المطلق ، وهذا ما يخلص إليه الفيلسوف في كتابه : **أصول فلسفة الحق** ، الذي كان آخر كتاب أصدره في حياته ، فالدولة هي المجال الحقيقي لتعيّن الحرية « ومن ثم فإن الحق – حسب تعريفه – هو الحرية بوصفها فكرة »[2] والإرادة الحرة هي جوهر الروح وغايتها في الوقت ذاته . لكن رغم أن الدولة هي التحقق الفعلي للروح المطلق فإن فلسفة هيجل لاتصل إلى القمة عندما تصل إلى الدولة ، بل عندما تصل إلى الفن – الدين – والفلسفة، وهذه الأطراف الثلاثة تتجاوز في حد ذاتها الدولة عند هيجل ، وتُعطي صورة لأكثر مجال من التحرر ونشاط الروح وغاياتها .

فالفن والدين والفلسفة هي اللحظات الثلاث للارتقاء بالحرية إلى الحقيقة المطلقة ، وإلى الروح المطلق – بلغة هيجل – هذا الروح الذي يعبر عن ذاته أسمى تعبير في الفن – الدين – وفي الفلسفة وهي اللحظات الهامة للروح المطلق .

يمثل الدين عند هيجل أسمى درجات الوعي لنبله ، ففيه تُصبح الروح : «واعية بالروح المطلق . وفي هذا الوعي بالوجود الذي يوجد بذاته تتخلى عن اهتماماتها الجزئية ومصلحتها الفردية ، فهي تتركها جانبا في سبيل حالة التأمل والخشوع وهي حالة للذهن يرفض فيه أن يظل يشغل نفسه بأي شيئ جزئي أو محدود »[3] فالدين عند هيجل يُعلمنا التضحية ويظهر هذا في صور العبادات ففي الدين يختفي الجانب الجشع في الإنسان وتتطهر سريرته فتتميز مشاعره بالخير والصفاء .

---

(١) المصدر نفسه ، ص. ١١٥ .

(٢) هيجل ، أصول فلسفة الحق ، ج١ ، ص. ١٧٢ .

(٣) هيجل ، **محاضرات في فلسفة التاريخ** ، ج١ ، **العقل في التاريخ** ، ص . ١٢٢ .

لكن الشكل الأول الذي يعبر فيه هيجل عن تحرر أكثر للروح ووحدة الذات بالموضوع هو الفن ، فالفن هو اللحظة الأولى التي يتجلى فيها الروح المطلق ، وهو يتغلغل في الروح أعمق من الدين ، ويعد الفن روحاني لأنه « في أعلى مظاهره يستهدف التعبير عن صورة الله ، لا عن روحه قطعًا ، ثم يجعل من أهدافه الثانوية بعد ذلك التعبير عن كل ما هو إلهي ، وروحي بصفة عامة . ومهمته أن يجعل الإلهي مرئيًا وأن يُمثله أمام ملكة الخيال والحدس » (١) .

أما الجانب الثالث من هذه الصور، السابق ذكرها ، فهي الفلسفة وهي الأكثر حكمة والأكثر تحررا ، وهي أقصى ما تصل إليه الروح المطلق ، « لذلك كانت هذه الصورة هي المرحلة الأعلى والأكثر حكمة وتحررا » (٢) ، فالفلسفة تتفوق على كل من الدين والفن في التعبير عن الحقيقة المطلقة .

٤- التاريخ هو تطور الوعي بالحرية

يرى هيجل أن إرادة الشعب الحر تتحقق في التاريخ عندما تتموضع المُثل السياسية وتتخلل الواقع ، فالحرية هي بلا منازع معدن التاريخ وهذا ما تُعبر عنه أفكار كتابه : **محاضرات في فلسفة التاريخ** : فمسار التاريخ الكلي هو تقدم الشعور بالحرية ، والفترات العظمى والبطولية مرتبطة بتطور تصور الشعوب للحرية ومدى وعيهم بها ، حيث تخطو هذه الحرية خطوات طويلة في التاريخ تبدأ بالحرية في حالة كمون وصولا إلى الحرية في الدولة بوصف هذه الأخيرة هي التعبير الحقيقي لها ذلك لأن « تاريخ العالم يَعرض التدرج في تطور ذلك المبدأ الذي يكون مضمونه الجوهري هو الوعي بالحرية » (٣) .

إن تـــاريخ الروح ونضالها الطويل هو الوعي بالحرية ودليل على الإرادة الحـــرة (٤). وكانت هذه الفكرة الجوهرية في فلسفة الروح عند هيجل قد شغلت

---

(١) هيجل ، **محاضرات في فلسفة التاريخ** ، ج١ ، **العقل في التاريخ** ، ص . ١٢٢ .

(٢) المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

(٣) المصدر نفسه ، ص . ١٢٩.

(٤) يقول هيجل بهذا الصدد : « . . . لقد سبق أن عرضتُ الخطوط العريضة للمقدمات الأساسية لهذا البرهان في كتابي : " موسوعة العلوم الفلسفية " ، وإني لآمل أن أتمكن من تطويرها يوما » .
أنظر بهذا الصدد : هيجل ، أصول فلسفة الحق ، ج١ ، ص . ١٤٠ .

اهتمامه لذلك فقد كرس شرحها في مؤلفات عديدة مثل : **موسوعة العلوم الفلسفية، أصول فلسفة الحق ومحاضرات في فلسفة التاريخ .**

إن التاريخ عند هيجل ، الذي هو تاريخ الفكر، لا يكتسب أي مشروعية لوجوده في غياب البعد الأساسي له وهو الحرية ، لذلك لم يتوقف هيجل على التنبيه إلى ضرورتها وأهميتها ، فالتاريخ هو تطور الوعي بهذه الحرية ونضال مستمر من أجل تكريس العقل كبرهان على تموضعها في الواقع .

٥ـ هيجل والثورة الفرنسية

ما هي علاقة هيجل بالثورة الفرنسية ولماذا تحمس هذا الألماني كثيرا لعصر التنوير وأعجب أيما إعجاب بالثورة الفرنسية ؟

إن حركة التنوير بالنسبة إلى هيجل ، كان لها دور فكري بارز في التمهيد للثورة الفرنسية (سنة ١٧٨٩) ، فقد أطلق القرن الثامن عشر العنان للعقل وللحرية الفردية مؤكدا على سيادة الذات وقدرة الفكر على تحرير الإنسان ، وقدرة هذا الأخير على تحرير ذاته من مختلف أنماط السلوك المتخلف والمستبد وغير العقلاني ، ولذلك كان لوقع هذه الثورة وما نتج عنها من قيم ومبادئ أثرًا على نفسية هيجل فتحمس لها كثيرا ، وقد أوصله حماسه الجارف لها إلى إعطاء هذه الثورة أبعادًا فلسفية وجعلها نموذجا للعلاقة القوية بين الفكر والتاريخ ، وكيف أن الأفكار الفلسفية هي ذات فعالية في تغير الواقع وتأويله والمُضي بالإنسان قُدُما نحو التطور والوعي بظروفه وبضرورة تغييرها نحو الأفضل .

وبهذا الصدد لا يمكن إنكار الجهود الفكرية التي كانت سببا في تفجير هذه الثورة ، فهناك حركة فلسفية عارمة قادت إلى التغيير ، وفي هذا السياق يمكن ذكر نخبة من الفلاسفة الذين يُعزى إليهم الفضل في هذا الانقلاب في أنماط الفكر والسلوك ومنهم على سبيل المثال : فولتير (١٦٩٤ - ١٧٧٨) الذي أصدر كتابه : **تاريخ الملك شارل الثاني ، ملحمة هنري الرابع ، والرسائل الفلسفية ،** وكانت هذه الكتب تُلح كثيرا على استخدام العقل ، وتتهم رجال الدين بالتعصب وتدعو في ذات الوقت إلى التسامح والتعامل الحسن مع الآخر. ولا يمكن أن ننسى الجهود العظيمة لمونتيسكيو (١٦٨٩ - ١٧٥٥) ، فقد كان هذا الأخير ألمع الأسماء البارزة في فلسفة القرن الثامن عشر بفضل نشره لـ :

الرسائل الفارسية ، **وروح القوانين**، فقد أحدث هذا الكتاب الأخير ضجة كبيرة بين رجال الدين وفي أوساط علماء السوربون في فرنسا لما احتواه من أفكار جريئة وقتذاك لم يكن الفكر الفرنسي قد ألفها من قبل ، إضافة إلى الأعمال القيمة لديدرو (١٧١٣ – ١٧٨٤) ، الذي أشرف مع صديقه دالمبير على الموسوعة التي كانت بحق انتصارا للعقل .

ينضاف إلى كل ما سبق أعمال جان جاك روسو (١٧١٢ – ١٧٧٨) ، وهو أحد الفلاسفة الذين تركوا أثرهم الواضح في فلسفة القرن الثامن عشر ، ونذكر لروسو في هذا الإطار كتبه : **إميل** ، **العقد الاجتماعي** ، **ومقال في العلوم والفنون** ، وغيرها من الكتب . إضافة إلى كتاب وفلاسفة آخرين ، قد لا يسمح المجال بذكرهم جميعا .

لقد كانت الثورة الفرنسية بالنسبة لهيجل نموذجا للحرية الإنسانية وبديلا للفوضى العارمة التي سادت ألمانيا والتي كان وضعها المزري شاغله الأكبر، و من أجل هذا تحمس للثورة الفرنسية ولمبادئها أثناء شبابه ، فقد توسم فيها خيرا للإنسان وكانت أملا كبيرا له لتصفية الإقطاع ، و حل النزاعات وتكريس الحرية الإنسانية .

فقد طرحت هذه الثورة وبكل جُرأة فكرة فعالية الفرد في التاريخ وحاولت تكريس القيم الإنسانية واحترام الذات ، وقد مثلت الثورة الفرنسية بلغة هيجل انتصارا لروح العالم . إن أفكار وفلسفة القرن الثامن عشر كانت إحدى العوامل الحاسمة في المنعطف التاريخي الهام للإنسان ، ولذلك ألح هيجل على أهمية الفكر في تغيير التاريخ ، فالفكر يواكب الأحداث ويُغير التاريخ ، وهذا ما يُلخص عبارة هيجل الشهيرة : « **إن بومة منيرفا لا تحط إلا في الظلام** » . فالفلسفة تساهم مساهمة فعالة في تغيير التاريخ ، بعد أن تقع أحداثه .

لا يُعبر الفكر عند هيجل إلا عن الكلي لأن الفلسفة لا تتعامل مع الفردي ، فهي لا تدرس الجزئيات والأحداث المنفردة بل تتناول العقل الكلي ، فبعد أن تقع الأحداث التاريخية يأتي دور الفلسفة ودور الفكر إجمالا لإعطاء الأحداث التاريخية أبعادها الحقيقية وهذا ما يُفسر قول هيجل الذي جاء في تصديره لـ : **أصول فلسفة الحق**،

الجزء الأول ، حين قال : إن « مهمة الفلسفة هي أن تفهم ما هو موجود ، لأن ما هو موجود هو العقل » [1] .

فالفلسفة ليست بعيدة عن الواقع ، بل هي الواقع مُعبر عنه بالعقل ودورها يأتي بعد أن يكون التاريخ قد حط رحاله ، يقول هيجل شارحا هذه الفكرة : « ... **يبدو أن الفلسفة تصل متأخرة ... فهي بوصفها "فكرة" العالم لا تظهر إلا حين يكتمل الواقع الفعلي** [*] وتنتهي عملية تطوره . إن الدرس الذي تُعلمه لنا الفكرة الشاملة ... هو أنه : حين ينضج الواقع الفعلي فعندئذ فقط يبدأ المثل الأعلى في الظهور ليجَابه عالم الواقع ، ويواجهه وليبني لنفسه في صورة مملكة عقلية ، ذلك العالم الواقعي ذاته مُدركا وجوده الجوهري » [2] . تُفسر كل هذه المسوغات سبب إعجاب هيجل بعصر التنوير الذي كان يحمل دلالة واضحة على نهضة الإنسان وعلى جُرأته في التفكير . فمبادئ التنوير وقيمه هي التي منحت المعنى للثورة الفرنسية بفضل المفكرين الذين تكرست أفكارهم في الواقع ، فكشفت عن قدرة الفكر على تغيير التاريخ ، وبرهنت على أن الفلسفة لا يمكنها البتة أن تنفصل عنه ، وأضحت الثورة الفرنسية نموذجا حقيقيا على تفاعل الفكر بالواقع ، وما يمكن أن تُقدمه الفلسفة للإنسان بوصفه كائنا مُفكرا وعاقلا .

ولا يعد إدراج هيجل وبعض جوانب فلسفته في هذا البحث من قبيل الحشو ، كما لا يراد له في هذا السياق أن يكون عرضا فلسفيا للتذكير به ، بل لقد رأيت أنه مدخلا ضروريا للقارئ لمعرفة كيفية التعاطي الهيجلي مع فلسفة التاريخ ، وتقديره لها وتأملاته بشأنها . فقد كان هيجل ملهما لكروتشه ، رغم أن هذا الأخير لم يتبن المشروع الهيجلي بشأن فلسفة التاريخ جملة وتفصيلا ، ورغم السجال الدائر بين فلسفتين مختلفتين (فلسفة كروتشه – فلسفة هيجل) إلا أن هيجل الوافد إلى التراث الإيطالي ، كان قد حظي باهتمام كبير من الأوساط الثقافية

---

(١) هيجل، أصول فلسفة الحق، ج١، ص. ١١٦

(*) التركيز مُضاف إلى النص .

(٢) هيجل ، **أصول فلسفة الحق** ، ج١ ، ص ص . ١١٩ – ١٢٠ .

بشكل عام وباهتمام كروتشه بشكل خاص . لقد اهتم هذا الأخير بدراسة فلسفة هيجل ومناقشة مسائلها، وقد قادته تلك الدراسة فيما بعد إلى التنكر والسخرية من بعض الأطروحات الهيجلية التي لم تفز بالبقاء في النقد الكروتشي . إلا أن هيجل ، كما ذكرنا سابقا ، ظل حاضرا بقوة في الفلسفات المعاصرة كفلسفة كروتشه ، وحتى وإن كانت فلسفة هيجل بحاجة إلى التجاوز وتقديم البدائل بشأنها ، فلا يمكن في الوقت نفسه غض الطرف عنها والمرور عليها دون التوقف مليا مع تلك الأفكار التي يستمر الجدل بشأنها إلى يومنا هذا .

٦-نقد كروتشه لأهم جوانب فلسفة هيجل

لقد اطلع كروتشه على فلسفة هيجل وكان يهمه كثيرا أن يُميزفيها ما بقي منها حيّا وما أصبح ميتًا ، ما كان حقيقة وما كان خطأ [١] ، فالنقد الذي يطال أي مذهب فلسفي لا يمكنه في جميع الأحوال أن يتفق مع جميع تفاصيل المذهب ، بل ثمة جوانب يتبناها الناقد وأخرى يرفضها ، وهذا ما آلت إليه فلسفة هيجل على يد كروتشه .

إن هيجل الذي كان كروتشه يُطلق عليه دوما لقب الأستاذ [٢] اعترافا بعظمته وبعطاءاته الجليلة للفلسفة ، لم تمنعه مكانته المرموقة تلك ، التي حظي بها من أن تخضع فلسفته بدورها إلى سلطة النقد ، الذي أعاد تشكيل مواقف جديدة وطرح بدائل معرفية أخرى ، ورغم كل ما قيل بهذا الصدد فليس ثمة هَجر تام للمذهب الهيجلي في نصوص كروتشه .

لقد ناهض كروتشه الجهاز المفاهيمي لهيجل كما تكشف عن ذلك نصوصه الفلسفية ، ولكن هذا لا يمنع من القول بأن هيجل كان منبعًا هاما في صياغة " االنزعة التاريخية المطلقة " ومصدراً مُلهمًا لكروتشه ، فهيجل هو جزء من الوافد الذي فتق الأذهان ونبه إلى كثير من المسائل التي لم يحفل بها النقد في إيطاليا في النصف الأول من القرن العشرين . فأضاف كروتشه إلى هذا التراث الفلسفي القادم من ألمانيا واقع ومشاكل إيطاليا وتعاطى مع كل هذه العناصر فلسفيا ، فأثمر هذا النقد مشروع قراءة جديد لهيجل وللفلسفة بشكل عام .

---

(1) B. CROCE, Contribution à ma Propre Critique, P.181.

(2) Ibid, P .193.

إن فكرة التي بلغها كروتشه عن طريق نقده لهيجل هي القيام بمراجعة عامة للتاريخ والفلسفة ونعت الفلسفة بوصفها علمًا للروح ، وهذا النعت هو العنوان ذاته الذي منحه كروتشه لمجلداته الثلاثة أو بحوثه في الجمال ، المنطق والعمل (1) ، إذ تمثل هذه الجوانب الثلاثة مواضيع رئيسية لفلسفة الروح .

اعتمدت مُراجعة كروتشه العامة للتاريخ والفلسفة في جزء كبير منها على نقد هيجل ، وحين نستدعي النص الكروتشي في هذا السياق يتوضح لنا مغزى هذا القول إذ يعترف كروتشه بهذا الصدد قائلا : « لقد تبنيتُ في الجمال مثالية دي سانكتس وفي الأخلاق كان تصوري العام للقيم إجمالا قريبا من موقف هيربرت ، بينما في مجال التاريخ وفي تصوري العام للعالم ، كنتُ ضد الهيجلية » (2) . وهذا النص ليس هو الوحيد الذي يُعبر على مثل هذا الموقف ، فهناك نصوص كثيرة تصب في نفس الطرح مثل كتابه : **إسهام في نقدي الخاص** ، أو كتبه الأخرى التي تطرح هذه القضية. هكذا إذن ، يحضر هيجل في فلسفة كروتشه ، فقد كان هيجل الفيلسوف الذي أثر في العقل الإيطالي ونبهه إلى كثير من القضايا الفلسفية ، ولكن رغم ذلك فإن محاولة كروتشه حول هيجل تجرأت وبينت مزالقه والجوانب التي رأتها سلبية في فلسفته ، كما أشادت في ذات الوقت بالجانب الخصب منها والتي كانت مَعينًا لا ينضبُ وسيظهر هذا الجانب النقدي بملامحه السلبية والإيجابية فيما يلي :

• كروتشه والجدل الهيجلي

حظي الجدل الهيجلي بتقدير كروتشه ، مما جعله يُشيد بأهميته في فلسفة هيجل ويعتبره من أخصب الجوانب فيها . وبالنسبة لكروتشه فإن الذي منح المعنى والأهمية لمذهب هيجل هي مسألة المنهج التي تمثلت في عنصر الجدل أو الديالكتيك، وهذا ما لفت إليه الانتباه.

إذ تتأسس كل فلسفة هيجل على الجدل ولا يمكن إدراك الأغوار البعيدة لهذه الفلسفة دون فهم وظيفة الجدل فيها ، فحتى الاختلافات التي أفرزتها نتائج التحليل والقراءة لهذا المنهج تُشكل في الوقت نفسه سبب أهميته وشهرته .

(1) B. CROCE, Contribution á ma Propre Critique, P. 88.

(2) Ibid, P .81.

إن قيمة المنطق الجدلي في نظر كروتشه تكمن في أنه أزال جميع الثنائيات ، التي هي في حقيقتها ثنائيات مُزيفة ، وحقق مسعاه فيما يُعرف بـ : " وحدة الأضداد " ، فلقد أثنى كروتشه على بعض الجوانب من جدل هيجل ، وعزا قيمة هذا الثناء إلى أن الرجل استطاع أن يُزيل جميع الثنائيات ويُحقق هذا المسعى الإيجابي ، وتأكيداً على هذه الفكرة يقول في كتابه : **ما هو حي وما هو ميت في فلسفة هيجل** : « إن التصور العادي للواقع ، والمُعالج بشكل جدلي عنده يتعدل حول كثير من النقاط ، وهو يُغير بشكل كلي جانبه ، إذ أن كل الثنائيات وكل الانشقاقات وكل الفجوات، وكذلك كل التمزقات ، والجراح – التي يكون الواقع هو ضحيتها بسبب الفكر المجرد – تُردم وتُغلق وتلتحم : إذ يُصبح الواقع بالوجه الأكمل واحد ووحدة مُتراصة وهكذا يعود تماسك الجسم وتدُب فيه الدماء والحياة من جديد . يجب أن نُسجل هنا اختفاء سلسلة من الثنائيات والتي هي ليست حقًا متناقضات ولا حتى متمايزات » (١) .

ولكن رغم أهمية المنهج الجدلي في فلسفة هيجل فإن هذا لم يمنع كروتشه من اعتبار منطق هيجل الموسوم بالجدل ملوثًا – على حد تعبيره – « بالأثواب البالية للأكاديمية الثيولوجية للميتافيزيقا التقليدية وبعادات المنطق التجريدي كما هو الحال فيما يتعلق بمصدر المنهج التعسفي الذي وصفه هيجل في طرحه للقضايا الخاصة التي منحها حلا سريعا » (٢) .

يطرح كروتشه في نقده لمنطق هيجل مسألة الأضداد عند هذا الأخير والتي تستدعي في نظره فهما وتحديدا جيدا لمصطلحاتها ، وهذا في مسعى من أجل فهم جيد لمشكلة " الأضداد عند هيجل " وفي ذات السياق يرى كروتشه أن التصور الفلسفي بوصفه كذلك وبوصفه عيانيا ، هو بعيد كل البعد عن إقصاء المتمايزات لأنه يحتويها : إنه الكلي المتميز في ذاته والنتيجة أيضا لهذه التمايزات ، بالطريقة ذاتها التي تنقسم فيها التصورات التجريبية إلى أقسام ، وإلى أقسام دنيا ، وبالطريقة التي يكون فيها للتصور الفلسفي أشكاله الخاصة » (٣) .

(1) B. CROCE, Ce Qui est Vivant et Ce Qui est Mort de La Philosophie de Hegel, Trad par Henri Buriot, (ParisV .Giard et E. Briere, 1910) , P . 43.
(2) B. CROCE, Contribution à ma Propre Critique, P P. 184 -185 .
(3) B. CROCE, Ce Qui est Vivant et Ce Qui est Mort de La Philosophie de Hegel, P. 8.

ولكن كروتشـه يُلفت عناية القارئ في هـذا الإطـار إلى أن الأمر هنا لا يتـعلق بتراكم آلي لهذه التصورات الفلسفية ذات الأشكال الخاصة ولكن الأمر يتعلق ب : « بنيـة (*) حيث تتوحد كل صورة بشكل حميمي مع الصور الأخرى ، ومع الكل ، مثلا : إن التخيل والفكر هما تصوران فلسفيان خاصان بالنظر إلى تصور الروح أوالنشـاط الروحي ، ولكنهمـا ليسـا خـارج أو أدنى من الروح لأنهمـا الروح ذاته **مُتمثل** في هذه الأشكال الخاصة ، وهما أيضا ليسا منفصلين الواحد عن الآخر كما لو أنهما كيانان يُشكلان كل واحد منهما كلا » [1] .

ويمضي كروتشه قائلا : أن هذين التصورين إنما ينفذان إلى بعضهما البعض بشكل مُتبادل ، فصحيح أن التخيل يتميز عن الفكر ويختلف عنه إلا أن تأسيس الفكر ضروري للتخيل ، فالفكر عند كروتشه حاضر ليس فقط في التصورات المتناقضة ولكن أيضا في التصورات المُتمايزة .

ويُضيف كروتشه في نقد جدل التناقض عند هيجل قائلا : « إن اللُبس الموجود بشكل خالص بين الجانب السلبي من ديالكتيك هيجل ومحتواه الإيجابي هـو الذي منح الفرصة للاعتراض على النظرية الهيجلية للمتناقضـات ... فلو كان الوجود والعدم مـاثلين (كما برهن هيجل على ذلك ، أو كما اعتقد ذلك) ، فكيف يمكن أن تتشكل الصيرورة التي يجب أن تكون موجودة (وفقا لنظرية هيجل) **كـتـركـيب للمـتـنـاقـضـات** (*)، وليس كأشياء مُتماثلة. لا يوجد تركيب (Synthése) أ= أ ، تبقى أ ، ولا يمكنها أن تُصبح ب ، ولكن الوجود ليس مُتطابقا مع العدم إلا إذا كان الوجود والعدم لا يُفكر فيها بشكل صحيح ، أو بالأحرى لا يُفكر فيهما حقًا : في هـذه الحالـة فقط يحدث أن يتساوى الواحد منهما مع الآخر ولكن ليس بالشكل الذي تكون فيه أ = أ ولكن مثل ٠ = ٠ ، وهذا في العقل الذي يُفكر فيه فعلا ، إن الوجود والعدم ليس مُتماثلين ولكنهما بوضوح مُتعارضان يُحارب الواحد منهما ضد الآخر (إن هذا الكفاح هو في الوقت ذاته توحد ، لأن مُتحاربين اثنين لكي يقوما بحرب لا بد لهما من أن يتشـابكا !) » [2] هذه هي الصيرورة كما ينظر إليها

(*) المقصود بالبنية في هذا السياق ، نظام أو منظومة فكرية ما .

(1) Ibid

(*) ورد التركيز في النصّ الأصلي .

(2)B. CROCE, Ce Qui est Vivant et Ce Qui est Mort de La Philosophie de Hegel,P. 21.

كروتشه إنها ليست معنى مُضادا للتصورين السابقين (الوجود والعدم) ، بل هي خلافا لذلك ، تصورا مُوحدا للوجود والعدم .

وفي السياق ذاته يُقدم كروتشه اعتراضًا آخر على منطق هيجل ، هذا الاعتراض ، الذي يعتبره انتصارًا آخر لمنطق النظرية الكروتشية التي تُحاول أن تُخلص نظرية هيجل من غُلوها وعدم واقعيتها وأخطائها ، ويتلخص موقف كروتشه المعارض في القول بأن : «الكلي العياني مع تركيبة المتناقضات والتي تطبع خاصة العياني ، هي ليست تصورا منطقيا خالصا ، لأنها تُترجم بشكل ضمني عاملا حساسا أو حدسيا ، بمعنى تعبرعن النشاط والتطور – الحساس والحدسي– ؟ »[1] . وهذا يعني وفقا لموقف كروتشه المعارض ، بأن الأمر هنا يتعلق من الناحية الفلسفية بالحديث عن الفردي العياني ، الذي يُحيل بدوره للحديث عن التاريخ .

نقد كروتشه فكرة المماثلة بين التاريخي والمنطقي

في كتابه : **ما هو حي وما هو ميت في فلسفة هيجل** ، يذهب كروتشه إلى التعليق على نظرية هيجل في التاريخ مُعتبرا أن هذه الأخيرة مملوءة بالأخطاء – وفي رأيه – فإن الذي جعل هيجل يقع في مثل تلك الأخطاء هو الخلط الموجود في فلسفته بين فكرة " التضاد " و " التمايز " .

إننا نعثر على علاقة " التضاد " أو " التناقض " عندما يتعلق الأمر بالمفاهيم المجردة التي عرضها هيجل في نظريته في المنطق حين أسهب في الحديث عن نظرية الجدل ، فكل المفاهيم المجردة ترتبط فيما بينها بعلاقة التناقض مثل : الحياة ، الموت ، الصحيح ، الخاطئ ، الخير ، الشر ، السعادة ، الألم وغيرها ، وكل مدلول من هذه المدلولات له نقيضه أو ما يُضاده ، وهذه المسألة تنسحب بدورها على التاريخ فهو عملية جدلية وقد تم تطوره أيضا بشكل جدلي .

ولكن التاريخ عند كروتشه لا يتطور بشكل جدلي ولا يسير على شكل خطي ، بل إنه يتقدم على شكل دورات { دورة وعودة }، وتعود فكرة التفسير الدوري للتاريخ في أصولها إلى فيكو ، فالعقل ينتقل من الفكر إلى الفعل ويعود ليتجدد في كل مرحلة ، ولذلك فتطور التاريخ لا يتم وفق عملية منطقية يعتمد فيها على استدلالات

---

(1) Ibid, p22

عقلية بحتة ، بل هو تجربة حية مُباشرة وواقعية ، ومن ثمة فإن الأحداث التاريخية لا تقوم على" التناقض " المنطقي بل إنها تقوم على " التميّيز" بين الأحداث التاريخية وغيرها. وإن وحدة الفكر لا تُفهم إلا بتنوع الأفكار ، ولذلك نجد أن الوحدة والتميز هما حدان مُتضايفان بمعنى لا وحدة بلا تميّز ولا تميّز بلا وحدة ، ولكن المنطق التاريخي عند كروتشه لا يقبل بتفسير هيجل ولا بالنتائج التي آل إليها ، وعلى ضوئها سيقوم بتقديم نقد لها .

إن المُماثلة بين التاريخ والمنطق عند هيجل هي إحدى أهم النقاط التي انتقدها كروتشه بشدة وكانت أهم المسائل الخلافية بين الفيلسوفين ، إذ يتساءل كروتشه بهذا الصدد : كيف يمكننا أن نَصُب الخبرة الفردية المباشرة والحية في مقولات فلسفية مجردة لا نبض ولا حياة فيها ، فهل يُعقل - إذن - أن تتحول المقولات الفلسفية إلى مقولات تاريخية ؟

إن الذي جعل كروتشه يُثير هذا التساؤل هو التأكيد الهيجلي على فكرته القائلة أن التاريخ عملية منطقية تتطور في إطار زماني ، وأنه حتى معرفتنا بالتاريخ تستند إلى استدلالات عقلية منطقية ، تغيب فيها التجربة الإنسانية الواقعية .

إن القضايا التاريخية عند كروتشه لا تحمل طابعا تجريديا صرفاً على غرار هيجل ، ولذلك نجده لم يدخر جُهدا في التأكيد على أن الفهم الهيجلي للتاريخ كان فهما خاطئا ، لأنه يُلغي القيمة العملية والخبرة الفردية المباشرة ، ويتحول إلى مجرد قوالب عقلية منطقية تُجرد التاريخ من حقيقته . (وعلى ضوء هذه القضية يُعيد كروتشه صياغة جديدة لمفهوم الفلسفة والتاريخ تتجاوز مفاهيم هيجل) . لقد حول هيجل مراحل التاريخ إلى فكرة عقلية قبْلية ، فتحول التاريخ إلى عرض منطقي أكثر منه إلى عرض تاريخي واقعي ، وهذا الجانب هو أحد العناصر الميتة في فلسفة هيجل . وخطأ هيجل في تقدير كروتشه هو عدم انطلاقه من الواقع أثناء دراسته للتاريخ ، فقد اعتمدت نظريته التي صاغها في مجال التاريخ على تصور قبلي، تُفترض فيها المراحل التاريخية افتراضا ، وهذا التصور عقليا وليس واقعيا ولا يمكن للتصورين أن يحملان نفس الدلالة . وهنا يكمن الخطأ الهيجلي في المُماثلة بين التاريخ والفلسفة .

فلقد سعى هيجل للتوحيد بين التاريخ والفلسفة ولكن ذلك لم يكن موفقا ، إذ

كيف يمكن التوحيد بين موضوعين مختلفين ، الفلسفة المجردة التي تحولت فيها المراحل التاريخية إلى مقولات فلسفية ، والمقولات الفلسفية التي تحولت إلى عصور تاريخية ؟

إن المقولات الفلسفية لا يمكنها أن تُعبر عن الخبرة الفردية ، كما لا يمكن للخبرات الفردية أن تتحول إلى مقولات فلسفية ، وهنا يكمن خطأ محاولة هيجل في إحالة التاريخ إلى فلسفة مجردة ، لا تتحدث إلا بلغة المقولات ، وإحالة هذه المقولات إلى عصور تاريخية . وبناءً على هذا الطرح الهيجلي الخاطئ تتهافتُ هذه المحاولة في التوفيق بين الفلسفة والتاريخ .

ومهما يكن من أمر قراءة كروتشه للنظرية الهيجلية ، والذي قد يحمل بعض الشطط والمبالغة ، فإن نقد كروتشه لهيجل يُفصح عن وجهة نظر كروتشه الفلسفية التي يسعى لترسيخها في نصوصه .

إن هيجل قسم الفلسفة إلى : فلسفة خالصة أو صورية (تمثلت في المنطق الذي هو بدوره الميتافيزيقا) وفلسفة تطبيقية أوعيّانية وحسيّة (وهي تشمل فلسفة الطبيعة وفلسفة التاريخ) وهذا ما شكل فيما بعد الأقسام الثلاثة من موسوعة هيجل الفلسفية وعلى حد تعبير كروتشه ، فإن هيجل بهذا التقسيم ، يعود من جديد إلى التصنيف الإسكولائى للفلسفة إلى «عقلية وواقعية » [1] .

أسفرت مناقشة كروتشه لهيجل على قضايا جديدة في مجال التاريخ والفلسفة والطبيعة والحياة الإنسانية بشكل عام ، ويؤكد كروتشه هذا الكلام حين يقول : «من خلال الشروحات التي قُمت بها أعلاه فإن كل التاريخ بإمكانه – في معنى أكيد – أن يُطلق عليه فلسفة واقعية أو فلسفة تطبيقية ، ولكن دلالة هذه الكلمات لم تكن ، بالنسبة لهيجل ، ساذجة كما هي بالنسبة لي ، لأنها كانت تعني له تمّيُزا مُقسما بشكل جيد ، إلى تاريخ تحتويه الموسوعة الفلسفية وإلى جميع التواريخ الأخرى التي تُشكل أعمال المؤرخين . وفي دروسه حول فلسفة التاريخ فإن هذا التمييز مُنجز بشكل واضح : هناك التاريخ **الأصلي** (*) والتاريخ المُفكرُ فيه (المقسم إلى : تاريخ عام – تاريخ براجماتي – تاريخ نقدي – تاريخ تصوري) من

(1) B. CROCE, Ce Qui est Vivant et Ce Qui est Mort de La Philosophie de Hegel, P. 113 .

(*) ورد التركيز في النص الأصلي .

جهة ، ومن جهة أخرى هناك ، **التاريخ الفلسفي** أو **فلسفة التاريخ** (*)» [1].

وفي واقع الأمر فإنه ليس ثمة إلا التاريخ الفعلي الواقعي الذي يُلخص جُهود البشرية في العالم ، ولذلك فإن التقسيمات أو التصنيفات المختلفة للتاريخ التي ضمنها هيجل فلسفته وخاصة فلسفته التاريخية كما وردت في سياق كتابه : **محاضرات في فلسفة التاريخ** وتحديداً في جزئه الأول الذي يحمل عنوان : **العقل في التـــاريخ** ، لم تكن صائبة تماماً ، وهذا ما توصل إليه كروتشه في تحليله لنظرية هيجل في التاريخ .

وتُعد فكرة التماثل بين الفلسفة والتاريخ ، التي سيتبناها كروتشه لاحقا ، قضية أساسية لفهم نظرية " النزعة التاريخية المطلقة " ، وهي لا تعتمد البتة على الأطروحات الهيجلية بل على عكس ذلك فإنها تتجاوزها ، لأن فكرة التماثل ستنطلق من تعريفين جديدين لكل من الفلسفة والتاريخ ، وسيرتبط هذين التعريفين أشد الارتباط باستحالة انفصال مجال النظر عن مجال العمل . فالفكر وحدة ، ولا شيء غيره في هذا العالم ، وهو نفسه التاريخ . وهذه المسألة سأتي على تفصيلها للقارئ في فصل لاحق يحمل عنوان: الفلسفة بوصفها " نزعة تاريخية مطلقة ".

إن نقد الموقف الهيجلي من التاريخ ينطلق بداية من نقد منطق هيجل ، ولا يتسنى فهم النظرية التاريخية دون فهم النظرية المنطقية ، وعلى ضوء هذا ، فإن الأخطاءالتي وقع فيها هيجل فيما يتعلق بالنظرية التاريخية - في تقدير كروتشه - كان مصدرها الأخطاء التي آل إليها المنطق الجدلي ، وهذا الأمر من شأنه أن يُؤكد ارتباط النظرية التاريخية بالنظرية المنطقية ، فَفَهمُ المنطق هو مدخل مُهم لفهم النظرية التاريخية .

-نقد فكرة المعقول في التاريخ

يُفسر نقد كروتشه لنظرية التاريخ عند هيجل سبب رفضه القاطع للفكرة الهيجلية التي تزعم أن التاريخ يتحرك نحو المعقول أو المطلق فيُحقق الفكرة المطلقة في التاريخ . فقد اعتقد هيجل أثناء مُعالجته لنظرية التاريخ ، أن الفكرة الوحيدة التي تحملها الفلسفة معها ، هي الفكرة البسيطة ، العقل ، والعقل وحده هو الذي يُسيطر على العالم وأن مسار التاريخ هو مسار عقلي . ولكن كروتشه يُعلق على هذه

(*) ورد التركيز في النص الأصلي .

(1) Ibid .

الفكرة بقوله : « ..ولكن الأمر يتعلق بأكثر من هذا ، أو بالأحرى ، فإن هذه الكلمات تحمل كل هـذا المعنى عندما يُسطر التاريخ بشكل قبلي ، المسار الضـروري للعقل في العالم التاريخي .

إن تاريخ العـالم هو تطور الوعي بالحرية : حيث لحظاته المختلفة ودرجـاته الخـاصــة هي ثابة الأفكار الوطنية ، المختلفة ، وكل واحد منهما مرصود لتمثيل درجـة واحـدة وإنجـاز دور في الفـعل العـام . لقـد علـم هيـجل ، قـبل البـحث في مُعطيات الفعل ، ما الـذي سيحدث لهذه الأخيرة ، لقد علَمها مُسبقا . » (1) . ويُعـد هذا من أكبر أخطاء نظريته .

- كروتشه والتقسيم الشائع بين الطبيعة والتاريخ

كـان تقسـيم المواضـيـع عند هيـجل إلى طبـيعـة وتاريخ مـثـار غرابة بالنسبـة لكروتشه ، ولهذا لـم يكن بإمكانه قبول فقرات الديالكتيك الهيجلـي مـن الفكرة إلى الطبيعة ، ومن الطبيعة إلى الفكر ، مع هذا العوْد من الفكر إلى الفكرة الحاصلة من جديد ، وتـوالي تقريبا كل الثلاثيـات - (منطق - طبـيعـة - فكر) - التي أثارها ورسم حلولها ، وهي حلول شبه منطقية (2) . ومن أجل ذلك انبرى كروتشـه للتعليق على النص الهيجلي ، وكشف عيوب مضامينه ونقد التقسيـم الوارد بين الطبيعـة والتاريخ الذي من شأنه أن يرسم حدودا فاصلة بينهما .

يقول كروتشه مُعترضا على هذا التقسيم : « لقد عانيت خـلال سنوات طويلة من حياتي الفكرية من نفور شديد من المذهب الهيجلي ، كما يُعرض بشكل جدلي في الموسوعة وهذا بأقسـامه الثلاثة : منطق ، فلسـفة الطبـيعة ، وفلسـفة الروح . وكما رأيته معروضًا ومُوصى به من طرف الهيجليين » (3) .

إن هذه الثنائية الموجودة بين الطبيعة والتاريخ التي انتقدها كروتشه بشدة ، هي ناتجة عن التصور التقليدي للطبيعة ، والمقترحة من طرف العلوم الفيزيائيـة والعلوم الطبيعية ، لذلك لم يتوان كروتشه في وصف انتقـال هيـجل مـن الفكـرة إلى الطبـيعـة بكونه غير مـفـهوم وغـير مـبرر ، والاعـتـقـاد أن هيـجل « عبـر عن ذلك

(1) B. CROCE, Ce Qui est Vivant Ce Qui est Mort de La Philosophie de Hegel, P. 114 .

(2) B. CROCE, Contribution a`me Propre Critique, P. 179.

(3) B. CROCE, Ce Qui est Vivant Ce Qui est Mort de La Philosophie de Hegel, P. 65.

باختصار وغموض » [1] .

ولكن ما معنى الطبيعة عند هيجل وما لذي جعل مفهوم هذه الأخيرة غير مقبول عند كروتشه ، أو ما هو موقف كروتشه البديل عن التعريف الهيجلي ، والكفيل بتعديل معنى مصطلح الطبيعة ؟

لقد أكد هيجل على أن « الطبيعة مُختلفة عن تلك الإنسانية ، فليس لها تاريخ ، ولكن إذا كان كل الواقع هو نشاط ، فكيف لا يمكننا أبدا فهمُ جزء من الواقع الذي هو في ذات الوقت ، ليس إلا الكل الباقي في سياق الصيرورة ؟

ولكن في الحقيقة ، فإن الذي ليس له تاريخ **هي الطبيعة في المعنى الطبيعي** (*) يعني الطبيعة مُقلصة ومُحنطة في مذاهب وتصورات تجريدية » [2] .

ويحمل مفهوم الطبيعة عند كروتشه معنيين : المعنى الأول ويعني القوانين العامة المجردة ، ومفاهيم المذهب الطبيعي ، ولكن هناك مفهوم آخر للطبيعة وهو ذلك الذي يعني الأحداث الفردية والشكل الذي يُلاحظ على هذه الأحداث ، وهذا التعريف الأخير يصب في أن الطبيعة هي جزء من التاريخ ، ولكن الذي يُستخلص من تفكير هيجل ومن موقفه تجاه هذه المسألة هو أن « الفكر والطبيعة هما حقيقتان ، حيث تقف الواحدة تجاه الأخرى ، أو حيث الواحدة هي القاعدة للأخرى ولكن في كل الأحوال هي مُتميزة عن الأخرى » [3] .

ولكي يرفع هيجل هذه الثنائية بين الطبيعة والتاريخ أسرع إلى مصطلح ثالث هو اللوجوس ، ويُعلق كروتشه على المحاولة الهيجلية بقوله أن هذين المصطلحين : (الطبيعة - التاريخ) : « ليسا معنيين اثنين تجريديين ولكنهما واقعان اثنان مُتعينان . وإن الشكل الثلاثي لم يكن بالإمكان تطبيقه » [4] .

وفي واقع الأمر فإن الذي أفضى إلى هذا العجز في عدم إمكانية التطبيق

---

(1) B. CROCE, Ce Qui est Vivant Ce Qui est Mort de La Philosophie de Hegel, P. 158.

(*) ورد التركيز في النص الأصلي .

(2) Ibid, p 130.

(3) ibid, 163.

(4) ibid .

هذه عند هيـجل ، هو أن « الطبـيـعـة والفكر في المعنى الذي مُنح لهـا ... كـانا تصورين مُتمايزين وبطبيعة مُحددة » (١) .

لقد اعتبر كروتشـه الفكر هو الحقيقة الوحيدة وما الطبيـعة إلا مظهرا من مظاهـر الروح ولهذا لم يتردد في " فلسـفة الروح " من القول بأن مشروعه الفلسفي لم يكن أبدا نتيجة للهيجلية ، ولكنه كان مُقابلا لها .

وفلسفة كروتشـه لا تنفي فقط البناءات الديالكتيكية لفلسـفة الطبيعـة والتاريخ ، ولكن أيضا تلك المتعلقة بالمنطق نفسه . إنها تنفي أيضا ثلاثية هـيجل : المنطق - الطبيعة - الفكر ، التى تجعل الفكر هو الحقيقة الوحيـدة ، حيث الطبيعة ليست إلا مظهـرا للديالكتيك الروحي ذاته (٢) .

كما تمنـح هذه الفلسفة مدلولا جديدا للفكر ، ليس هو على شاكلة هيجل ، بل معنى واقـعي يرتبط بنشـاط الأفـراد هنا ، في هذا العـالـم ولا يمكنه أن يكون في عالـم ما ورائي ، لأن الفكر تاريخي (واقعي) ومجاله الخبرة والتجارب الإنسانية .

أسفرت قراءة كروتشه لهيجل على مواقف جديدة ، من شأنها أن تُلقي مزيدا من الإيضاح على " النزعة التاريخية المطلقة " . وتكشف هذه القراءة ونتائجها على الصعيد الفلسفي ، على بناءات جديدة في فلسفة كروتشه التاريخية ، وأذكر من أهمها تجاوز النظرية التاريخية الهيجلية ، فقد حاول كروتشـه من أجل تحقيق هـذا الهدف ، إيراد النص الهيجلي في كل مرة استدعت إليه الضرورة المعرفية ، وتحليله وإظهـار عيوبه و تقديم مواقفه النقدية بشأنه من أجل الانتـقال من نظريـة هيـجل فـي التـاريخ إلى " النزعة التاريخـية المطلقة " التي بمقدورها أن تتجـاوز قصـور النزعـة الهيـجلية في التـاريخ ، وتثبت - حسب زعمـه - جـدواها وفـاعليتـها في تعاطيها مع المسـائل التاريخية ومع فلسـفة الروح بمفهومـها الجديد الذي بشـر به كروتشـه .

ورغم كل مـا قـيل بشـأن المجـهودات التي بذلهـا كـروتشـه من أجل تـقويض

(1) B. CROCE, Ce Qui est Vivant et Ce Qui est Mort de La Philosophie de Hegel, P. 163 .

(2) B. CROCE, Contribution a` ma Propre Critique, P. 90.

النظرية الهيجلية في التاريخ فإن تجاوز هـذه الأخيرة ، بالمنظور المنهجي ، والزمني على الأقل ، هو من الصعوبة بمكان ، ذلك أن أهم شروط فهم " النزعة التاريخية المطلقة " الكروتشية هو حضور ذلك التوتر والسجال المستمر مع النظرية الهيجلية ، بل إن فكر كروتشه الفلسفي بشكل عام لا يتسنى لنا فهمه دون حضور النص الهيجلي في ثناياه ، وحتى وإن كان هذا النص مملوءا بالمغالطات من منظور كروتشه .

فالنص الهيجلي بالإمكان تجاوزه معرفيا ، ولكن ليس بالإمكان تجاوزه تاريخيا بسبب عملية تفاعل الأفكار وتواصلها والتأثر بها . وفي حقيقة الأمر إن المرورإلى الصياغة النهائية لمفهوم الفلسفة بوصفها " نزعة تاريخية مطلقة " يتم عبر بوابة هيجل الفلسفية .



الفصل الرابع

«فلسفة الروح» عند كروتشه



يقودني الحديث في الفن ، عند كروتشه ، إلى ضرورة التعرف على المصطلحات التي تعتبر مدخلا أساسيا للخطاب الفني عنده ، والتي تُبرر أيضًا وجهة نظر صاحبها ونظريته في المعرفة . و إذ ألجأ إلى هذه المعالجة ، فلأن فلسفة الفن عند كروتشه هي جزء هام من نسقه الفلسفي بشكل عام الذي يُطلق عليه " فلسفة الروح " ، وإذا وُفقت في بيان دلالة المصطلح عند كروتشه، فسيتضح جليا فيما بعد وشائج القربى بين تلك الدلالات والبحث التاريخي عنده، وأشير هنا إلى أهمية العلاقة الموجودة بين الفن والتاريخ في فلسفة كروتشه.

• صورتا المعرفة من الناحية النظرية

في افتتاحية كتابه : **علم الجمال** (*) يذهب كروتشه إلى بيان صورتي المعرفة وهما اثنتان : « فهي إما معرفة " حدسية " وإما معرفة " منطقية " ، معرفة أعطتها " المخيلة " أو معرفة أكسبها " العقل " معرفة " بالفردي " أو معرفة " بالكلي ". معرفة " بالأشياء " الفردية أو " بالعلاقات " التي بينها . فهي في نهاية المطاف إما مُبدعة "صور " وإما منتجة " تصورات " » [1].

وانطلاقا من هذا التعريف يمكن رسم الجدول الآتي الذي يُوضح فيه كروتشه أقسام المعرفة النظرية :

المعرفة الحدسية (التعبيرية)	المعرفة العقلية (المنطقية/ الفلسفية)
– أعطتها المخيلة .	– أكسبها العقل .
– معرفة بالفردي .	– معرفة بالكلي .
– معرفة بالأشياء .	– معرفة بالعلاقات .
– مُبدعة صور .	– مُنتجة تصورات .

(*) أصدر كروتشه هذا الكتاب (سنة ١٩٠٢) ، وبعد ذلك كتابه : **المجمل في فلسفة الفن** ، (سنة ١٩١٢) وقد أثار في كليهما مشاكل فلسفية وسعى جاهدا لتوضيح فلسفته الجمالية ، بشكل عام، ونظريته في الفن ، بشكل خاص .

يقول كروتشه في مقدمة **المجمل في فلسفة الفن** : « . . . حتى إذا أتممت كتابته شعرتُ بشيء من الغبطة والرضى ، لا لأنني ركزت فيه على أهم القواعد التي ضمنتها كتبي السابقة في هذا الموضوع فحسب ، بل لأنني عرضت هذه القواعد في صورة أقرب إلى التماسك والنفاذ مما فعلت في كتابي **فلسفة الفن** (**علم الجمال**) الذي ألفته قبل ذلك بعشر سنين »

(١) بندتو كروتشه ، **علم الجمال** ، عربه نزيه الحكيم ، راجعه ، بديع الكسم ، (دمشق : المطبعة الهاشمية ، ١٩٦٣) ، ص ٥٠ .

فصورتا الفكر من الجانب النظري هما : المعرفة الحدسية أولا ، والمعرفة العقلية ثانيا. ويعتبر الحدس مُستقلا عن العقل ، والمعرفة الحدسية مستقلة عن الوظيفة العقلية ، لأن الحدس هو التعبير فقط .

• الدلالة الفلسفية للحدس عند كروتشه

يُشكل مصطلح " الحدس " أهمية بالغة في فلسفة الفن عند كروتشه ، ولذلك نجده لا يدخر جهدا في تعريفه والوقوف عند معانيه ، وأول ما يفعله هو تأكيد استقلالية المعرفة الحدسية عن المعرفة العقلية ، يقول كروتشه في هذا السياق : «النقطة الأولى التي يجب أن نثبتها في الذهن هي أن المعرفة الحدسية في غير حاجة إلى سيّد ، فهي لا تستشعر ضرورة الاستناد إلى أي آخر . ولا تضطر إلى استعارة عين غيرها ، لأن لها عينين مُمتازين » (١) .

ويؤكد هذا النص فكرة عدم التشكيك بالمعرفة الحدسية ، فالمعرفة الحدسية لا تستند إلى أي شيئ آخر ، « إن الحدس هو الوحدة الوشيجة بين إدراك الواقع صورة الممكن . وفي حُدوسنا لا نضع أنفسنا ككائنات تعيش تجاه الواقع الخارجي ، وإنما نصبغ الموضوعية فحسب على انطباعاتنا أيًا كانت » (٢) .

فالفن عند كروتشه هو حدس ، والحدس هنا يحمل دلالة فلسفية خاصة ، إذ ينفصل عن المفاهيم التي مُنحت له في الفلسفات السابقة ، وخاصة تلك التي جاء بها القرن السابع عشر من طرف ديكارت وغيره فيما بعد و« من أجل فهم الحدسية عند كروتشه بشكل خاص ، يجب تخليص مصطلح الحدس من المعاني السابقة التي مُنحت له ، وبشكل خاص تلك الموجودة عند ديكارت » (٣) .

أضفى ديكارت على الحدس صبغة عقلية فهو عندما شك في جميع المعارف أثناء تأملاته المعرفية المشهورة، لم يشك في أنه يشك، والشك تفكير والتفكير وجود، فالكوجيطو إذن حقيقة مُؤكدة ، وهو المبدأ الأول للفلسفة ومعيار للحقيقة . ويُعد الكوجيطو الديكارتي حدسا عقليا وهو الذي أخرج الذات من الشك إلى

---

(١) بندتو كروتشه ، **علم الجمال** ، ص. ٦ .

(٢) بندتو كروتشه ، **علم الجمال** ، ص ص . ٨ – ٩

(3) ETIENNE SOURIAU, " L'esthtique de Benedetto Croce" , in : Revue Internationale de Philosophie , 7° em Année (1953), P. 282.

اليقين، ولذلك فهو مُتحرر من الحس والخيال ، فعن طريق الحدس العقلي توصل ديكارت إلى العلاقة الموجودة بين الفكر والوجود ، فمن الأنا إلى العالم الخارجي . يقول ديكارت بهذا الصدد: « لا نستطيع أن نفترض أننا غير موجودين حين نشك في حقيقة هذه الأشياء جميعا، لأن ما تأباه عقولنا أن نتصور أن ما يُفكر لا يكون موجودا حقا حينما يفكر. وعلى الرغم من أشد الافتراضات شططا فإننا لا نستطيع أن نمنع أنفسنا من الاعتقاد بأن هذه النتيجة : أنا أفكر وإذن فأنا موجود صحيحة . وبالتالي إنها أ هم وأوثق معرفة تعرض لمن يدير أفكاره بترتيب»(١) .

إن الكوجيطو الديكارتي يقيني ومبدأ عقلي ، فهو يضع حدا الشك وينطلق باستنباط معارف أخرى طالما أن « فكرتنا عن أنفسنا أو عن فكرنا سابقة عن الجسم ، وهذه الفكرة أكثر يقينا بالنظر إلى أننا لا نزال نشك في وجود أي جسم ، في حين نعرف على وجه اليقين أننا نُفكر »(٢) .

إن معنى الحدس ، وهو عقلي عند ديكارت ، ينطلق من الطابع العام للفلسفة في القرن السابع عشر عصر العقل كما يُسمى ، الذي طغى فيه المنهج الرياضي على المعارف وكانت الرياضيات هي المعيار الوحيد لليقين .

لكن كروتشه لا يُعجبه تعريف الحدس الذي خلص إليه ديكارت ، لذلك نجده يضفي على الحدس مفهوما جديدا ينسجم مع مبادئ " فلسفة الروح " وكذا مع غاياتها .

بعد استعرض كروتشه في كتابه **علم الجمال** ، طبيعة المعرفة الحدسية ، وأكد استقلاليتها عن المعرفة العقلية خلُص إلى تعريف الحدس وهو يعتقد أنه أسلم التعريفات فيقول : « نستطيع أن نُضيف إلى التعاريف المختلفة .هذا التعريف الجديد : " المعرفة الحدسية هي المعرفة التعبيرية " ، فالحدس المستقل تجاه الوظيفة العقلية ، المُنفصل عن التميّزات اللاحقة التجاريبية عن الواقع وغير الواقع

---

(١) ديكارت ، ***مبادئ الفلسفة*** ، ترجمة وتعليق عثمان أمين ، (القاهرة : دار الثقافة للنشر والتوزيع ، ١٩٩٣)، ص. ٥٦،

وانظر في نفس السياق كتاب ديكارت : تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى ، التأمل الثاني.

(٢) ديكارت ، ***مبادئ الفلسفة*** ، ص. ٥٧ .

وعن تكوين الزمان والمكان أو إدراكهما . وهما عمليتان لاحقتان أيضا – هذا الحدس أو الامتثال يمتاز مما نشعر به ونلقاه من سيّال الحدس أو من المادة النفسية ، بوصفه " صورة " وهذه الصورة المختارة هي التعبير – **فالحدس إذن هو التعبير دون سواه ولا أكثر ولا أقل** (*) » (١) .

هناك إذن توحيد بين الحدس والتعبير ، فمن بين نشاط الروح تحويل الحدوس إلى تعابير فنية أدبًا كانت أم شعرًا ، تصويرا ، نحتا ، أو غناءً فالروح تُعبر عن نفسها بهذه الأفعال . وبهذا التعريف فالواقعة الجمالية أو النفسية تندرج ضمن المعرفة الحدسية.

ب ـ استبعاد صورتي المكان والزمان من الحدس

هل تُؤطر حدوسنا في المكان والزمان ؟

انتقد كروتشه كانط انتقادا شديدا في فكرته : إن المكان والزمان هما صورتا الحدس ، وكان كانط قد قسم الحدس (٢) إلى حدسين :

الأول حدس حسي (تجريبي) يستند إلى الموضوع بواسطة الإحساس ، والثاني حدس خالص يعتمد على تأطير الأفكار في حدوس ، والحدوس في تصورات، وهذا بعد أن استبعد الحدس العقلي الذي كان ديكارت قد أكده قبل ذلك .

وتشمل الحدوس الحسية عند كانط المعطيات الحسية ، من أشكال وألوان وغيرها وترتبط الحدوس الخالصة بالمكان والزمان وهما صورتان قبليتان للحساسية . ويؤكد كانط في **نقد العقل الخالص** ، أن المعطيات الحسية لا يمكن إدراكها بواسطة الحدوس الخالصة ، لأن هذه الأخيرة هي التي تنظمها وتؤطرها في الزمان والمكان . ويُعد المكان والزمان الكانطيان قبليان وليسا مُستمدين من التجربة ، ورغم أن المرء يحدس الأشياء في الزمان والمكان إلا أنه لا يتم حدسهما بعديًا (التجربة) لأنهما حدسان قبليان .

---

(١) كروتشه ، **علم الجمال** ، ص. ١٨ .

(*) التركيز مُضاف في النص .

(٢) ولفهم هذه الفكرة بشكل أعمق يمكن العودة إلى **نقد العقل الخالص** حيث يتطرق كانط إلى المكان والزمان في الجزء المعنون بـ : " الإستيطيقا المتعالية " .

EMMANUEL KANT , Critique de La Raison Pure , Trad , A . Tremesaygues et B. Pacaud, (Paris : P . U . F . 1963)

أما كروتشه فيعتقد أن حدس الإنسان لا يؤطر في الزمان والمكان ، وليس بالضرورة أن نضع حدوسنا في إطار المكان والزمان ، ولذلك يرفض أن يكون المكان والزمان الكانطيان صورتين للحدس لأن أشكال التعبير، وخاصة العاطفية منها والمتعلقة بنشاطنا الروحي ، يصعب وضعها في إطار المكان والزمان .

ويُعلق كروتشه على موقف كانط من الحدس فيقول : « ولقد يبدو إذن أقرب إلى الصواب أولئك الذين يرون في الحدس إحساسا كُون ونُظم وفق مقولتي الزمان والمكان فحسب . هؤلاء يقولون : إن المكان والزمان هما صورتا الحدس . . . ولكننا نُكرر بشأن هاتين المقولتين ما قُلناه في حديث التميّزات العقلية المُمازجة للحدس : فإن من حدوسنا ما ليس بذي مكان ولا زمان من حدوسنا لون في السماء أو لون من العاطفة أو صرخة ألم أو جهدُ إرادة وقد أكسبها وجداننا الموضوعية . **وتلك حُدوسٌ نملكها دون أن يكون للمكان أو الزمان في خلقها يد** (*). ومن حدوسنا ما فيه المكان وليس فيه الزمان وبالعكس » [1] .

هناك إذن نتيجة مستخلصة وهي : استبعاد مقولتي المكان والزمان من الحدس، حيث لا يمكن لهذين العنصرين أن يُشكلا أُطرًا لحدوسنا . وإذ يرفض كروتشه أن يكون المكان والزمان صورتين للحدس فلأن أشكال التعبير وخاصة تلك العاطفية منها والمتعلقة بنشاطنا الروحي ، يصعب وضعها في إطار الزمان والمكان .

• فلسفة الفن بوصفها جزءا هامًا من" فلسفة الروح"

تصدى كروتشه في كتابه **علم الجمال** ، إلى تطوير فكرة الفن أو مفهوم الفن بوصفه الحدس أو التعبير ، وذهب إلى أن الفن ليس تقنية نتعلم أسرارها فهو ليس عقليا ، بل إنه الشعور المتدفق ، ولذلك على الفنان أن يتمثل المسالك والطرق التي تُوصله إلى الإبدا ع . فالفن شكل من أشكال المعرفة ولكنه الشكل الحدسي التعبيري فهو روحاني و إنساني .

يُشيرهذا الاستهلال إلى أن الفن عند كروتشه يتمتع بخصائص معينة فما هي تلك الخصائص ياترى ؟

(*) التركيز مُضاف في النص .

(١) كروتشه ، **علم الجمال** ، ص . ٩ .

أ - خصائص الفن

ينفي كروتشه أن يكون الفن ظاهرة فيزيائية أو واقعة طبيعية ، وعندما يُعرف الفن يقول : « إن الفن رؤيا أو حدس » (١) . وهذه الإجابة هي عن سؤال رئيسي ما هو الفن ؟

وتستمد هذه الإجابة مضمونها من كافة الأراء التي يتنكر لها كروتشه أثناء تعريفه للفن وذكره لخصائصه . ومن أهم الأراء التي يستبعدها في هذا المجال « أن يكون الفن واقعة مادية ، أن يكون مثلا ، ألوانا أو نَسبا بين ألوان ، أن يكون أشكالا جسمية ، أن يكون أصواتا أو نسبا بين الأصوات ، أن يكون ظاهرات حرارية أو كهربائية ، أن يكون على الجملة شيئا مما يُشار إليه بقولهم " مادي " » (٢) .

فالفن إذن ليس مجرد حرارة أو كهرباء ، أو ألوانا وأصواتا ، إنه ذلك الفيض النابع من الوجدان الإنساني والذي ينفذ إليه أيضا ، هذا النابع من الشعور الذي يؤثر في الروح ، بل إنه جزء هام من الروح ، فهو « ليس إذن ظاهرة مادية ... و ليس يجدينا في شيء أن نَبنيَه بناء ماديا » (٣) .

كما ينفي كروتشه أن يكون الفن فعلا نفعيا ، يرمي الإنسان من ورائه إلى لذة أو ألم ، فالفن « لا شأن له بالمنفعة » (٤) لأنه ليس ظاهرة سيكولوجية ولا يمكن رده إلى أية مدرسة نفسية .

والفن أيضا ليس فعلا أخلاقيا فلا مجال للحكم الأخلاقي فيه ، فنحن لا يمكن البتة أن نحكم على أي صورة إبداعية فنية بأخلاقيتها أو بعدم أخلاقيتها ، ولا يمكن في الفن أن نتحدث عن إرادة خيّرة وأخرى غير خيّرة .

إن هذا ما حدا بكروتشه إلى التهكم على مواقف المذاهب الأخلاقية في تقسيمها للظاهرة الفنية ، وهذا يعني أننا « نستطيع أن نستبعد لا أخلاقية الفن بالفعل ، من دون أن نقع في حماقات المذهب الأخلاقي » (٥) .

---

(١) كروتشه ، **المجمل في فلسفة الفن** ، ترجمة سامي الدروبي ، (القاهرة : دار الفكر العربي ، ط١ ، ١٩٤٧) ، ص . ٢٤ .

(٢) المصدر نفسه ، ص . ٢٥ .

(٣) المصدر نفسه ، ص . ٢٧ .

(٤) المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

(٥) كروتشه ، **المجمل في فلسفة الفن** ، ص . ١٧٠ .

فالفن لا يدخل في دائرة الأخلاق لأنه حدس خالص ومجرد من جميع أنوا ع الميول « وحتى الميول الأخلاقية » [1] . فالأحكام الأخلاقية هي مسألة نسبية ومُتفاوتة بين البشر، وبين الحضارات الإنسانية ، وإن التملق للصورة الفني بدوافع أخلاقية يُشوه القيمة الجمالية للإبدا ع الفني أكثر مما يُحسن إليه و « إن إدخال الأمور الشهوانية البذيئة في الفن ليس هو الحالة اللاأخلاقية الوحيدة ، وليس هو دائما أسوء هذه الحالات بالفعل » [2] . فضلا على أن « دس الفضيلة فيه على نحو أحمق هو أسوء هذه الحالات ، لأنه يجعل الفضيلة نفسها حمقاء » [3] .

والمسألة الرابعة التي يحرص كروتشه على إبعادها من الفن ، هي أن يكون مجرد معرفة تصويرية ، فالإبدا ع الفني مُعقد لأنه نشاط الروح . إن اللوحة الفنية ، مثلا ، ليست مجرد سطح وألوان وخطوط لأن هذا مُناف للفن ، وليس الفن بأي حال من الأحوال معرفة مفهومية ، الأمر الذي يعني أنه لا يمكن طرح مسألة الواقع واللاواقع في هذا المجال ، ويرى أن : « المهم في الصورة إنما قيمتها كصورة مثالية خالصة » [4] بغض النظر عن واقعيتها أوعدم واقعيتها ، ولعل هذه النقطة هي التي تجعل الفرق بين الحدوس والمفاهيم واضحة ، فالفن ليس واقعيا ، بل مثاليا ، إنه إضافة الروح إليه و « إن صفة المثالية (التي تُميز الحدس عن التصور وتميز الفن عن الفلسفة والتاريخ أي عن تقرير العام وإدراك الحادث أو روايته) هي الميزة الداخلية العميقة التي يمتاز بها الفن ، فمتى تجرد التفكير من صفة المثالية هذه تبدد الفن ومات » [5] .

ففي الفن هناك على الدوام العاطفة والوجدان والجمال ، هناك لاوعي ، ونعني به أن الفنان أثناء العملية الإبداعية هو في « حالة وجد » [6] دائمة ، فهناك « حالة تعبيرية قبل الأثر الفني وليس العكس إذ لا توجد لوحة قبل الحالة التعبيرية » [7] .

(١) المصدر نفسه ،الصفحة نفسها .

(٢) المصدر نفسه ، ص . ١٧٢ .

(٣) المصدر نفسه ،الصفحة نفسها .

(٤) المصدر نفسه ، ص . ٣٣ .

(٥) كروتشه ، **المجمل في فلسفة الفن** ، ص . ٣٤ .

(٦) المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

(٧) محمد عزيز نظمي سالم ، **نظريات الإبداع الفني** ، ج٥ ، (الإسكندرية:مؤسسة الشباب ، بدون تاريخ) ، ص . ٢٥ .

إن الفن حالة شعورية وتعبيرية تُفصح فيها الذات عن إبداعاتها ، ولذلك يتحتم على الفنان الناقد لكي يستوعب هذا الأثر الفني أو ذاك أن يغوص في جمالياته وفي إنسانيته وأن يشعر بقيمة هذا العمل الذي أمامه .

يدعي كروتشه أن الفن هو عمل تلقائي ، بينما يجعل الجمال عملية إبداعية ضع لقواعد التفكير والتصميم ، لذلك نجده يميز تمييّزا واضحا بين الفن (A R T) والجمال (ESTHETIQUE) فكلاهما يحمل معناه الخاص وللتوضيح أكثر فإن الجمال هو أقرب إلى العلم .

يتناول مقال (إتيان سوريو) مسائل عديدة تتعلق بالجمال وبالفن عند كروتشه ويذهب في مقاله هذا إلى مُحاولة تفصيل المعاني الموظفة في علم الجمال ، وتلك المستخدمة في الفن ، ويُحول صاحب المقال عناية القراء إلى عدم الخلط بين الاستخدامين ، ويعني بهما الفن والجمال [1] . ولكن على الرغم من ذلك فإن كروتشه لم يشأ وضع حواجز فاصلة ونهائية بينهما ذلك « لأن كل علم هو فن » [2] واعتبر كل إبداع مهما كان مجاله ، هو إبداع إنساني ، حتى تلك الإنجازات العلمية نفسها .

يقول كروتشه بهذا الصدد : « إن أعلى ظواهر المعرفة الحدسية والمعرفة الذهنية تُدعى ، كما نعرف ، فنًا وعلمًا . فالفن والعلم هما إذن في وقت واحد مختلفان ومتصلان . يلتقيان من جانب واحد فقط هو الجانب الجمالي ، فكل صنيع علمي هو أثر فني أيضا » [3] .

ويتضمن كل إبداع إنساني عند كروتشه عناصر جمالية ، وحتى تلك الإنجازات العلمية فهي نشاط الروح والفكر ، وكل ما هو إنساني ، وحتى وإن كان علما خالصا ، فهو يحمل طابعا فنيا أيضا . وعلى الرغم من أن كروتشه ينفي على الفن كل طابع علمي فإنه يُضفي طابع الفن على العلوم ، فحتى الاكتشافات العلمية الكبرى يضفي عليها طابعا جماليا و« يصور لنا العالم كله بصورة عمل فني موحد أسهمت في خلقه البشرية جمعاء من عدة قرون » [4] ويبقى الإنسان هو فنان هذا العالم .

---

(1) ETIENNE SOURIAU, " L' esthétique de Benedetto Croce ", P. 290.

(2) Ibid.

(٣) كروتشه ، **علم الجمال** ، ص . ٣٥ .

(٤) إبراهيم زكريا ، **فلسفة الفن في الفكر المعاصر** ، (القاهرة : مكتبة مصر ، د . ت) ، ص ,٦٠ .

ويتمسك كروتشه بفكرة الاختلاف بين المعرفة الحدسية (التعبيرية) ، والمعرفة العقلية الخالصة (المنطقية) ، فالفن وحدة يمثل « اللحظة الذاتية الخالصة أو الحدس وبطبيعة الحال ، فإن لفظة **حدس** (*) هنا تحمل معنى خاصًا وجديدا »[1].

إن الحدس وثيق الصلة بالوجدان والعاطفة ، وهذه الأخيرة هي التي تضفي جمالية على الفن لأنها الزخم الإنساني الذي يشكل القاعدة الأساسية للإبداع الفني ، ولذلك فالآثار الفنية تتميز دوما بالخصوصية والتفرد لأنه « ما دام الخيال والفكر متمايزين فسيظل " الموضوع الجمالي " صورة فردية تعبر عن حالة خاصة بالذات ، دون أن يكون في الإمكان تحويلها إلى مفهوم كلي أو معرفة عقلية » [2] . فالإبداع هو إنساني يتم في لحظة ما ، وفي ظروف معينة وعلى هذا الأساس فلا وجود لفكرة النموذج في الفن ، وكل إبداع يحمل بصمات وتوقيع صاحبه . وتقودنا هذه الفكرة إلى مسألة هامة في فلسفة الفن وهي أن الإبداع الفني حالة متفردة ولا تتكرر .

• الفن بوصفه الصورة الأولى للمعرفة

صنف كروتشه المعرفة فقال أنها : إما معرفة حدسية أو معرفة منطقية ، وقد جعل الفن ينضوي تحت لواء المعرفة الحدسية ، فالفن حدس خالص وتجربة إنسانية فردية تعبر عن حالة خاصة بالذات ، ولذلك فهي سابقة على المعرفة المنطقية وهي لا تتأسس على أي معرفة ، ولذلك اعتبر كروتشه الفن « صورة المعرفة في فجرها (*) إنه هذه الصورة الأولى التي لا نستطيع بدونها أن نفهم الصورة التالية المعقدة » [3] لذلك يقرر كروتشه أن المعرفة الحدسية تحصل قبل المعرفة المنطقية وأن الفن هو فجر المعرفة . ولا يجب أن يُفهم من هذا ، أن كروتشه قسم نشاط الروح وجعل كل مجال منفصل عن الآخر بل إن كروتشه «حينما نادى بفصل الفن عن كل من العلم ، والمنفعة ، والأخلاق ، فإنه لم يكن

(*) ورد التركيز في الأصل .

(1) RICCARDO MICEL DI SERRADILEO, La Philosophie Contemporaine en Italie, P. 53.

(٢) إبراهيم زكريا ، **فلسفة الفن في الفكر المعاصر** ، ص . ٤٨ .

(*) التركيز مُضاف في النص .

(٣) كروتشه ، **المجمل في فلسفة الفن** ، ص . ١٦٣ .

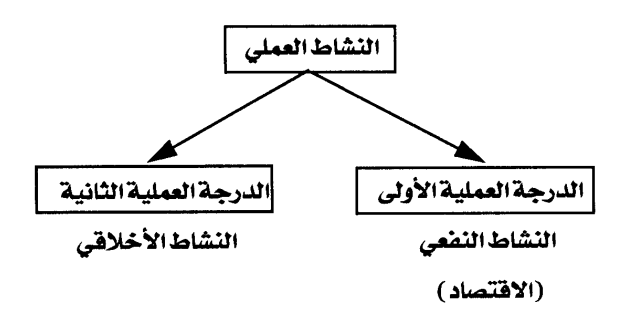
يرمي من وراء ذلك إلا إلى الكشف عن السمات النوعية المميّزة للحقيقة الجمالية ، بوصفها واقعة متمايزة لا تندرج تحت العلم أو الاقتصاد أو الأخلاق » (١) . فالواقعة الجمالية مستقلة عن كل ما عادها من أنشطة الروح الأخرى ، ولكن كل أنشطة الروح الأخرى من معارف تعتمد عليها ولهذا قال عنها كروتشه أنها المعرفة الأولى ، فهي ليست مسبوقة بأي معرفة ولكنها سابقة كل المعارف . ومن ثمة فإن المعرفة المنطقية – (الفلسفية أو العقلية أو المفهومية) – لا تأتي إلا لاحقة لها .

• صورتا المعرفة من الناحية العملية

لقد شرحت في سياق سابق أقسام المعرفة النظرية وقلت أن الفكر هو حدس ومفاهيم ، بقي التساؤل عن ما هما صورتا المعرفة عند كروتشه من الناحية العملية ؟

ينقسم النشاط العملي عند كروتشه إلى قسمين يتضمن ثانيهما الأول : « فأما الدرجة العملية الأولى فهي النشاط النفعي " الاقتصادي " المحض ، وأما الثانية فهي النشاط " الأخلاقي " فالاقتصاد " إستطيقا " الحياة العملية والأخلاق منطقها » (٢) .

ويُحيل هذا التعريف إلى الرسم البياني الآتي :



---

(١) إبراهيم زكريا ، **فلسفة الفن في الفكر المعاصر** ، ص . ٦١ .

(٢) كروتشه ، **علم الجمال** ، ص . ٧٢

فهاتان الدرجتان يتضمنان بعضهما البعض ، فالاقتصاد هو إستطيقا الحياة العملية والأخلاق منطقها .

إن الصورة العملية هي الإرادة ، والإرادة هي النشاط العملي الذي ينتج أعمالا ، تختلف عن التأمل النظري ، فالإرادة هي تلك التي تنتج أعمالا لا معارف ، وإرادة العمل في المعنى العملي للكلمة تتضمن أيضا الامتناع عن العمل .

- **وحدة العقل النظري والعقل العملي**

في الفصل السادس من **علم الجمال** ، والمُعنون ب : " النشاط النظري والنشاط العملي"، يذهب كروتشه إلى التفريق بين النظر والعمل قائلا : « رأينا أنه ليس للفكر من صورة نظرية إلا حدسية أو عقلية . ولكننا لن نستكمل معرفتنا بهاتين الصورتين ، الحدسية والعقلية ، ولن نستطيع أن ننتقد طائفة أخرى من النظريات الجمالية المغلوطة – إلا إذا حددنا بوضوح علاقة الفكر النظري بالفكر العملي . إن الصورة العملية للفكر هي " الإرادة " » (١) .

والذي يقصده كروتشه من الإرادة في هذا السياق هو أن الإرادة التي هي نشاط الفكر لا يمكنها أن تكون تأملا نظريا لأن وظيفتها إنتاج العمل الفعلي في الواقع ، وطالما هي كذلك فهي مختلفة تماما عن كونها حركة مجردة وواقعة فيزيائية ، ويجري التأكيد على هذه الفكرة الكروتشية في نص آخر حيث يقول: « نصحت في كتابي " فلسفة الفن " أن لا نخلط بين التعبير الذي وحدته بالحدس وجعلته مبدأ الفن ، أعني التعبير الفني (*) وبين التعبير العملي (**) الذي يُسمونه تعبيرا وما هو في الواقع إلا الرغبة والصبوة والإرادة والفعل نفسه ، في تلقائيتها » (٢). ويُواصل كروتشه شرح تصوره للإرادة وكيف تتجسد اقتصاديا وكيف تُعبر عن نفسها أخلاقيا قائلا : « فالإرادة اقتصاديا هي إرادة غاية ، أما الإرادة أخلاقيا فهي إرادة الغاية العقلية إلا أن من يُريد ويعمل أخلاقيا لابد أن يريد ويعمل للمنفعة " اقتصاديا " » (٣) .

---

(١) كروتشه ، علم الجمال ، ص . ٦٣ .

(*) ورد التركيز في النص الأصلي .

(**) ورد التركيز في النص الأصلي .

(٢) كروتشه ، **المجمل في فلسفة الفن** ، ص . ص . ١٦٦ – ١٦٧ .

(٣) كروتشه ، **علم الجمال** ، ص . ٧٥ .

فالإرادة اقتصاديا تهدف إلى غاية منفعية ، والإرادة أخلاقيا تهدف إلى غاية عقلية .

ويأتي النشاط العملي عند كروتشه في الدرجة الثانية بعد النشاط النظري فالمعرفة تأتي أولا ، ثم النشاط العملي الإنساني ثانيا ، ولكن هناك انتقال من النشاط العملي إلى الفكر ، وهكذا يُعاد الطواف أو الدوران من جديد ، حدس ، منطق ، اقتصاد ، فأخلاق وهكذا دواليك ، إن أشكال الفكر متميزة ، ولكن هذا لا يعني أنها منفصلة .

في التمييز بين الفعل والتفكير يؤكد كروتشه في كتابه : **التاريخ بوصفه فكرا وبوصفه فعلا** أن التفكير لا يمكنه البقاء خارج الحياة لأنه الوظيفة الحيوية لها . ولذلك يُدين كروتشه بشدة مسألة التمييز التقليدي بين فكر نظري وفكر عملي [(١)]، أو بين فكر وفعل ويرى أن هذا التقسيم هو نتاج للفلسفة الحديثة من ديكارت وفيكو إلى كانط وهيجل [(٢)] وأن الفلاسفة الذين جاءوا فيما بعد ساروا على هذا التقليد في القول بفكرة الثنائية بين الفكر والفعل ، بين ما هو نظري وما هو عملي.

كما يؤكد الفيلسوف في ذات الموقف ، أن الفعالية العملية تكمن في العملية التاريخية لأن الفعل التاريخي هو إدراك لموقف ما ، ولكي يُوضح أكثر ضرورة العلاقة القائمة بين الفعل والمعرفة التاريخية يرى أنه من الأنسب ملاحظة ذلك أولا في تاريخ الفلسفة والعلم ، حيث شهدت العقائد الجديدة النور، تلك التي أولت أهمية للفكر [(٣)] .

إن التاريخ عند كروتشه يستقر عند نقطة التقاء التعبير بالتصور والفكر بالإرادة ، فهناك إذن علاقة وثيقة بين التأمل والفعل ، إذ لا يمكن الفصل بينهما إلا مجازيا فقط ، وليس على صعيد الخبرة والحياة . ويتوصل كروتشه في نظريته التاريخية إلى تحديد التاريخ بالفعل نفسه لعملية التفكير، ذلك الذي يركب بين

---

(١) ويشرح كروتشه هذه القضية ، بشكل مستفيض ، في كتابه : فلسفة العمل ، في القسم المعنون : "وحدة]الفكر [النظري والعملي " ، ويمكن للقارئ أن يعود بهذا الصدد إلى كتابه :

philosophie de la pratique : Economie et Ethique , Trad de l'italien Par Henr Buriot, (Paris : Librairie Flix Alcan , 1911), P . 181 .

إذ يؤكد في بحثه أنه يسعى للتاكيد على وحدة الفكر النظري والفكر العملي أو التطبيقي ، وأن المعرفة (الفكر) هي العامل الهام في كل نشاط فعلي في الواقع .

(2) B . Croce , L' histoire Comme Pensée et comme Action , P. 54 .

(3) Ibid , P. 175

الفلسفة والتاريخ[1] وانطلاقا من هذه الفكرة فلا حاجة بعد ذلك لتلك التمييزات الخاطئة في مجال الفلسفة بين الفعل وعملية التفكير .

إن فعل التفكير عند كروتشه هو الوعي ، وهذا الفعل « وعي ذاتي لأن الوعي الذاتي يُدخل التمييز في الوحدة ، إنه يُميّز الذات والموضوع ، النظري والعملي ، التفكير والإرادة ، الكلي والخاص ، الخيال والعقل ، المنفعة والأخلاق وكيفما كان النظام أو الطريقة التي يتم بها تشكيل هذه التميزات في وحدة . فأن نفكر معناه أن نحكم (الحكم) ، وأن نحكم معناه التمييز في الوحدة ، وفي هذه الفعالية يكمن التمّيز ، فالإنسان هو حقيقتان ولكنهما غير مختلفتين بوصفهما الحقيقة الواحدة ، والتي هي وحدة جدلية (ونطلق عليها وحدة أو تميّز) »[2] .

ففي مذهبه الفلسفي لا يفصل كروتشه بين النظري والعملي ، انطلاقا من أطروحته المتعلقة بتوحيد الفلسفة بالتاريخ ولذلك > فكل نشاط للتفكير ، سواء أكان تأمليا أو عمليا هو فعل تاريخي . إن التاريخ فعل وأيضا تفكير ، إنه تفكير طالما هو فعل ، لأنه لا يمكن أن نتصرف بدون تفكير بمعنى بدون معرفة الظروف التي تمثل الوضعية التي نتصرف بازائها »[3] .

ويعلق (شيكس راي) على هذه الفكرة قائلا : هل فكر بندتو كروتشه في أنه باستطاعته القول أن النزعة التاريخية ستبقى الفلسفة الوحيدة المُدانة لأنها تُوحد بين المجرد والعياني ، وتجمع بين التفكير والفعل ، وتميز في التفكير ، مختلف الأنشطة المستقلة والكاملة دفعة واحدة . وتُقصي اللاعقلاني بالتفكير فيه وتتجاوز التأمل بالفعل الذي يُثير تأملا أكثر عمقا ، خلال صيرورة تضمن إشراق مذهب إنساني فعّال[4] إن كلا من الكتابين الهامين لكروتشه سواء : **نظرية وتاريخ الكتابة التاريخية** ، أو التاريخ **بوصفه فكرا وبوصفه عملا** ، يؤكدان على وحدة الفكر.

---

(1) B. CROCE, Theorie et Histoire de L' Historiographie, P. 78.

(2) Ibid , P . 79.

(3) CHARLES SINGEVIN, " Aprs Croce", P. 111.

(4)J. CHAIX - RUY, " La Genése de L historicisme Chez Benedetto Croce " , P. 324.

• مفهوم "الروح" عند كروتشه

يتبنى الاتجـــاه المثـــالي في التاريخ القـــول ، أن لا حقيقة إلا حقيقة الروح أو الفكر ، وهاتين المفردتين تحملان نفس المعنى ، وتتكرسان عند الفلاسفة المثاليين عمـــوما ، وإن الـذي يختلف عنـد هؤلاء جميعا هو المعنـى الذي يمنحـه كل واحـــد من هؤلاء للـــروح ، فكما يعترف هيجل بأن تاريخ البشرية هو تاريخ الفكر ، نجـد أن كـروتشـه يحـــذو حـذوه فـي هذا القـــول . إلا أننا نعـثـر على اخـتـلاف واضح فـــي دلالة هذا المصطلـــح عند كل واحـد منهـمـا ، فـالروح (*) الهيجلي [1] غير الروح الكروتشي .

إذ يحمل معنى الروح عند كروتشه دلالة واقعية وتاريخية بمعنى أنها لا تكتسب مشروعية وجودها بمعزل عن نشاط الأفراد في الواقع ، إذ أن الروح عند كروتشه «ليست هي الله أو الفكرة ، ولكنها الواقع أو الخبرة وتاريخها هو تاريخ الخبرة أو تاريخ المعرفة . » [2] وإن الروح يُصبح فرديا بفضل نشاطه في هذا العالم المتمثل في خبرة الأفراد المباشرة في الواقع ، والروح هو نفسه الواقع ، ونفسه التاريخ أيضا .

ويتكرس النشـاط الروحي عند كروتشـه في أربعـة مسـتـويات من الخـبـرة : الجمال، المنطق ، الاقتصاد ، الأخلاق ، في حين يُعتبر التاريخ هو وصف لنشاط الروح . وفي واقع الأمر فإن فلسفة كروتشه تسعى إلى تحقيق هذا الهدف في

(*)لقد استخدم هيجل الروح بدلالات مختلفة :

- تشير الروح بمعناها العام إلى الروح البشري وما ينتجه في مقابل الطبيعة ، كما تشير أيضا إلى الفكرة المنطقية . وهكذا فإن الجزء الثالث من الموسوعة ككل يحتوي على فلسفة " الروح "
- الروح بالمعنى الضيق هي " الروح الذاتي " التي تشمل حياة الفرد السيكولوجية . . .
- بالمعنى الضيق أيضا فإن " الروح " تشمل جوانب عقلية أكثر " للنفس " مرتبة : من الحدس ، إلى التفكير ، إلى الإرادة . . .
- الروح الموضوعي ، وهي الروح المشترك بين الجماعة الاجتماعية على نحو ما تتجسد في عاداتها وتقاليدها . . .
- الروح المطلق وهو يشمل « الفن ، والدين ، والفلسفة . . . » .

إلى أن نصل إلى روح العالم عند هيجل وهو يتجسد في التاريخ ، ويُذكر أن كل تلك المراحل السابقة للروح لا يُنظر إليها على أنها منفصلة بعضها عن بعض ، بل على أنها : « أطوار مترابطة نسقيا في تطور روح واحدة » .

(١) ميخاييل أنوود ، **معجم مصطلحات هيجل** ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام ، (مصر: المجلس الأعلى للثقافة ٢٠٠٠) ص ص . ٥١٣ -, ٥١٤

(٢) عبد المنعم الحفني ، موسوعة الفلسفة والفلاسفة ، ج٢ ، (القاهرة : مكتبة مدبولي ، ط٢ ، ١٩٩٩) ، ص ,١١٠٥,

برهنتها على أن الروح هو ما نلمسه من نشاط الإنسان في الواقع وهي ذات طابع واقعي وتتماهى مع التاريخ .

وتُكرس " فلسفة الروح " عند كروتشه فكرة مُحايثة الفكر للفعل ، فليس ثمة حقيقة إلا الفكر لأنه واقعي وتاريخي . إن قيمة الفكر لا تظهر إلا في فعاليته الأمر الذي يعني امتزاج القيمة بالفعالية العملية ، وتُذكرهذه الفكرة بموقف فيكو الذي تذهب فلسفته إلى التأكيد أن الإنسان لا يعرف إلا ما يصنعه هو وما تنتجه خبرته وفي هذا الإطار يُقر كروتشه أن « المعرفة ليست كتابا لتأمل حقيقة ما ، كانت مُحايثة أم مُتعالية ولكنها كتاب للإبداع »[1].

ويعني الإبداع هنا الفعل ، النشاط ، وكذلك التأمل المقرون بالعمل ، ولعل الملفت للانتباه في " فلسفة الروح" ، هي إضافة مقولة رابعة تُدعى مقولة النافع (المفيد) ، فضلا عن المقولات الثلاث التقليدية وهي : الجميل ، الحقيقي ، الخيّر ، وتعتبر هذه المقولة الرابعة (النافع / المفيد) المُضافة ، توضيحا لمعنى الفكر (الروح) الذي لا أساس لوجوده خارج واقع حي ، بمنأى عن تاريخ الإرادة الإنسانية ونشاطها .

هناك معطيان أساسيان يُحددان " فلسفة الروح " عند كروتشه ويُشكلان المُسلمات الأساسية لهذه الفلسفة وهما :

«المُعطى الأول هو الذي استحوذ على تفسيره بالكامل (سنة ١٩٠٨) عندما فصل كروتشه بين الوجود وأي طبيعة خارج الإنسان ، وأنه ليس ثمة شيء فوق الفكر حيث يحتوي هذا الأخير كل الفعاليات الإنسانية والتي تتوزع في أربع " قيم " أو مقولات قاعدية . والمعطى الثاني هو أن هذه المقولات لا توجد أبدا في المطلق ، عكس ما هو الأمر عند هيربرت ، ولكن هي ليست واقعية إلا بمقياس ترجمتها إلى أفعال»[2] لقد ناضل كروتشه من أجل تصوره لفلسفة الروح على أنها ذات قيمة عملية وهذا في مجلداته الأربعة التي تشرح فلسفته الروح وهذه الكتب هي على التوالي :

---

(1)CHARLES BOULAY , Benedetto Croce , Jusqu en 1911 Trente ans de Vie Intellectuelle, (Genéve:braire Droz 1981), P. 367.

CHARLES BOULAY, Benedetto Croce , Jusqu en 1911 , P P . 366 - 367.

- **علم الجمال بوصفه علم التعبير ولغويات عامة (سنة ١٩٠٢) .**

- **المنطق علم المفهوم الخالص (سنوات ١٩٠٥ - ١٩٠٨) .**

- **فلسفة العمل في الاقتصاد والأخلاق (سنة ١٩٠٩) .**

- **التاريخ بوصفه فكرا وبوصفه فعلا (سنة ١٩٣٨) .**

وتعرض هذه الكتب الأربعة ، المتسلسلة زمنيا ، بشكل منهجي ومعرفي تطور فلسفة الروح " عند كروتشه ومذهبه في " النزعة التاريخية المطلقة " وهذا ابتداء من كتاباته الأولى التي باشرت بالتأسيس للمذهب الفلسفي مع أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ، إلى كتاباته المتأخرة التي اكتملت فيها صياغة المذهب في أواسط القرن العشرين .

ولذلك يلاحظ أن كروتشه وهو يشرح مذهبه «لم يُدخل على هذا النظام أي تغييرات أساسية ولكن كل ما قام به إثراءه له على مر السنين» (1) ولذلك ظل على الدوام مُستبعدا كل تعالٍ أو مُفارقة في فلسفة الروح ، فلا شيئ خارج التاريخ وليس ثمة ما يعلو على نشاط البشر، ولذلك حارب الميتافيزيقا بلا هوادة وأبعدها من منظومته الفلسفية ، لأن قيم الميتافيزيقا تتعارض بشدة مع الطرح الواقعي للتاريخ .

ويشرح (بول أوليفيي) في فصل له بعنوان : " نقد الميتافيزيقا وفلسفة الروح " هذه الفكرة : بالتساؤل عن علاقة الميتافيزيقا بفلسفة الروح في المذهب الكروتشي ؟ ويخلص في مسائلاته تلك إلى القول : « إن فلسفة الروح هي نقد للميتافيزيقا لأنها تحل مكانها أو تطمح لكي تَحُل محلها» (2) فالميتافيزيقا غير مُجدية وهذا بالفعل ما ناضل كروتشه من أجل تكريسه عبر مساره الفكري الطويل الذي آل فيه إلى شرح " فلسفة الروح " .

• تجليات " فلسفة الروح "

تتجلى فلسفة الروح عند كروتشه في الجانب النظري والجانب العملي معا :

---

(1) CHARLES BOULAY, Benedetto Croce , Jusqu en 1911 , P . 363.

(2) PAUL OLIVIER, Croce ou L affirmation de L immanence Absolue, P . 50 .

فأما الجانب النظري فيشمل المعرفة الحدسية ، وأما الجانب العملي فيشمل الاقتصاد والأخلاق ، ويؤكد كروتشه على العلاقة الوطيدة الموجودة بين هذين الجانبين من الروح . وينتج عن نشاط الروح ، فلسفة الجمال ، المنطق ، الاقتصاد، الأخلاق والتاريخ ، وهذه هي فروع العلم التي يدرسها الفكر في فلسفة كروتشه .

إن المعرفة الحدسية تهدف إلى إدراك الصور الجزئية وهذا ما هو مُعبر عنه في الفن ، أما المعرفة الفلسفية فترمي إلى إدراك العلاقات الكلية ، ويتم ذلك في المنطق.

هذا في مجال المعرفة أو العلم ، أما في مجال الإرادة أو العمل ، فإن النشاط الاقتصادي يهدف إلى تحقيق غايات فردية ، ويهدف النشاط الأخلاقي إلى تحقيق غايات كلية ، إذن هناك «تميز ولكن ليس هناك تعارضا حقيقيا عند كروتشه بين ما هو تأملي وما هو عملي ، بل بالعكس هذا التمييز لا يُفكر إلا في أحضان علاقة حميمية ووحدة لكل الصور الروحية . إن فعل التفكير هو واحد دائما، فليس ثمة مكان للفعل بعيدا عن أحكام الفعل ...» (١).

ويعتبر الجمال ، المنطق ، الاقتصاد والأخلاق ، الصور الأربع للفكر ولذلك يُصر كروتشه على أنها ليست بالضرورة منفصلة الواحدة عن الأخرى ، بل إن كل لحظة تمثل الحقيقة ، هذه الحقيقة التي قد تتموضع جمالا أو حقا أو منفعة أو خيرا ، فتجليات الفكر هي التي تختلف ، وهي تعبر عن نفسها بواحدة من مظاهر الصور الأربع السابقة الذكر . غير أن الذي يجب أن يُقال هو أن الفن يتصدر نشاط الروح وهو «القاعدة التي يرسو عليها ذلك البناء الهرمي الضخم » (٢) فالفن عند كروتشه أو الحدس كان على الدوام سابقا على المعرفة العقلية .

إن الصور الأربع للحقيقة مرتبطة ببعضها البعض ، لأن النشاط النظري مرتبط بالنشاط العملي ، وكل لحظة تُحيل إلى اللحظة الموالية ، كما أن كل لحظة موالية مشروطة بالسابقة ، وهكذا يتم الدوران .

---

(1)CHARLES SINGEVIN, " Aprés Croce " , P . 110 .

(٢)أميرة حلمي مطر، **فلسفة الجمال** (أعلامها ومذاهبها) ، (القاهرة : دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ، ١٩٩٨) ، ص . ١٩٣ .

لقد وضحت فيما سبق صورتي المعرفة عند كروتشه وهما اثنتين ، فالفكر في جانبه النظري حدس ومفهوم ، أما في جانبه العملي فهو أخلاق واقتصاد، ولكن هل من صورة أخرى للمعرفة غير هاتين الصورتين ، فإذا وُجدت فما هي معالم هذه الصورة الثالثة للفكر ، وإذا تم نفي هذه الأخيرة فأين يتم إدراج المعرفة التاريخية ؟

يرفع كروتشه هذا الغموض قائلا : « يُخطئ من يرى في التاريخية صورة نظرية ثالثة فليست التاريخية صورة ولكنها مضمون وهي – كصورة – ليست إلا الحدس أو الواقعة الجمالية . فالتاريخ لا يبحث عن قوانين ولا يخلق تصورات ، إنه لا يستقرئ ولا يستنتج بل يتجه إلى الوصف دون البرهان ، ولا يبني لا كليات ولا مجردات ، بل يصنع حدوسا ، ميدانه هو " هذا " و " هنا " والفرد المحدود في كل حين . وهذا نفسه ميدان الفن ، **ومن هنا يُرد التاريخ إلى مفهوم الفن** (*) » [1].

ويتم رد التاريخ إلى الفن لأنه يعتمد على الأسس العامة للفن ، إذ يعتمد أساسا على المخيلة وعلى إبداع الصور ، وعملية الإبداع هي عملية متفردة وغير متكررة . وينسحب هذا الكلام أيضا على صناعة الخطاب التاريخي عند كروتشه ، إذ ثمة علاقة وطيدة بين فردية الفعل الفني وفردية تشكيل النص التاريخي ، فكل مؤرخ يصل إلى نتائج قد لا تتكرر بالضرورة عند مؤرخ آخر. وهذه الخاصية المتمثلة في التفرد في الإبداع هي التي من شأنها أن تجعل المؤرخ متميزا ومهما ، وتمنح لنصوصه التاريخية خصائصها الفنية التي ليست بإمكانها أن تتكرر بنفس الصورة في أنساق تاريخية أخرى وتتجلى هذه الفكرة بشكل أكثر وضوح كلما رجعنا إلى مقال كروتشه : « التاريخ يُرد إلى المفهوم العام للفن » [2] ، الذي كان باكورة

---

(١) كروتشه ، علم الجمال ، ص . ٣٧ .

(*) التركيز مضاف إلى النص الأصلي .

(٢) عندما يحيلنا كروتشه إلى كتابه : إسهام في نقدي الخاص ، يعيد إلى أذهاننا الظروف التي تمت إبانها رد المعرفة التاريخية إلى الفن قائلا :

« . . . في شهر فيفري أو مارس من (سنة ١٨٩٣) وبعد تأمل عميق ليوم بكامله جاء المساء وتناولت القلم وبدأت بكتابة مشروع مذكرة كانت عملا بعنوان : " التاريخ يُرد إلى المفهوم العام للفن" ». أنظر، ص. ٤٥ .

أعماله، ففي هذا المقال المبكر يشرح كروتشه هذه الفكرة بشكل تفصيلي ، ويعرب فيه عن مواقفه إزاء فنية العمل التاريخي والنظر إلى المؤرخ بوصفه فنانا في إبداع نصه المعرفي من جديد ولذلك يُخطئ ، في نظره ، كل من يعتقد أن التاريخ يهدف إلى استخراج تصورات عامة أو قوانين عالمية تسير على هديها البشرية .

إنه لمن الخطأ الاعتقاد بوجود صورة ثالثة للمعرفة عند كروتشه ، كما لا يمكن أن تكون المعرفة التاريخية بأي حال من الأحوال هي هذه الصورة الثالثة ، كان هذا هو تصور كروتشه للمسألة ، وعلى هذا الأساس أدرج المعرفة التاريخية وردها إلى الفن فهي تنضوي تحت التصورات العامة للفن والحدس والتعبير.

لذلك يندرج التاريخ عند كروتشه في الجانب الفني للمعرفة ، فالمؤرخ الجيد هو بمثابة الفنان ، يعيد صياغة الأحداث كيفما شاءت قريحته ووسائله المعرفية ولهذا «ليس مُدهشا أن خطوات كروتشه نحو النزعة التاريخية المطلقة كان فيها الفن نقطة انطلاق باعتباره ظاهرة عارضة للإنسان في التاريخ» (١) ويؤكد الموقف الكروتشي حول التاريخ والفن تعارضه مع كل النظريات الفنية أو التاريخية التي تُحول هذه المباحث إلى مجرد علوم تعتمد على الملاحظة والاستقراء واستخراج القوانين ، مهملة الطابع الهام لهذه العلوم ومتجاهلة أن نشاط الروح لا يمكن حصره في تجربة ومخبر فهو أعقد من هذا بكثير .

ولا يمكن إدراج الخبرة الإنسانية ضمن المفاهيم العامة للعلم لأن «القضية الأساسية في الفن عند كروتشه هي مسألة خصوصية الفن» (٢) ، وهذه الفكرة تتنافى وأسس الفلسفة الوضعية التي تكبل إبداعات الأفراد بقوانين صارمة .

إن رد التاريخ إلى الفن ، يعني أنه من صنع المؤرخ كما يعني أيضا أن لا تاريخ بدون مؤرخ . لقد انصبت جهود كروتشه الفكرية على تطوير هذه الفكرة ، ولهذا انتقد بشكل واضح الطريقة التي عالجت بها الوضعية مسألة في غاية من الأهمية وهي مسألة التاريخ ، فقد أصر على التأكيد أن التاريخ من صنع المؤرخ وأن الوثيقة التاريخية هي وسيلة انطلاق عمل وهي أداة علمية عليه البدء منها

---

(1) SERGIO ROMANO, Benedetto Croce: LaPhilosophie Comme Histoire de La Liberté,(Paris :Les Editions du Seuil, 1983),P.121

(2) RAYMOND BAYER, Histoire de L' esthétique, (Paris : Armand Colin , 1961), P . 363

باستثمارها وتفحصها كإجراء أولي وضروري ، ولكن على أن تكون النتائج والاستنباطات المتوصل إليها من إبداع المؤرخ . وإن اختلاف المؤرخين في النتائج التي يتوصلون إليها لتأكيد على المقولة : إن التاريخ من صنع المؤرخ .

ويُعد إقرار كروتشه بفنية التاريخ في الوقت نفسه ، شرحا للحدود التي يعتمد فيها التاريخ على اجتهاد المؤرخ ومدى إلمامه بأدوات العمل التاريخي ، من منهجية، وثائق ، وتقمص لروح العصر، ومعرفة الظروف التي تنتمي إليها المرحلة التاريخية. فالتاريخ ، هو تاريخ الإنسان وفكره ولا يمكن التعامل معه كمادة جامدة وبمنهجية علمية ذات نتائج صارمة ، فهذا الطرح من شأنه أن يُشوه الدراسات التاريخية .

لقد تجلى نقد كروتشه لهذا النوع من الكتابة التاريخية بنقده للمؤرخ الفرنسي (تين) (TAINE) في دراسته للسمات المزاجية والعقلية للإنجليز ، ويُعلق كروتشه على دراسة (تين) ، بأنها تجاهلت حقيقة النقد التاريخي وسعت إلى تكريس الحتمية في التاريخ ، وينتهي كروتشه إلى القول أن منهج تين لا يبلغ مُراده لأنه لا يُمكّنه من فهم حقيقة التاريخ [1] . إن النقد التاريخي عند كروتشه لا يأخذ نفس المسار الذي تسلكه المدرسة الوضعية ويسلكه تين ، فالنقد التاريخي عند هذا الأخير لا يبحث إلا في الأسباب فقط ولهذا لا يُوافق كروتشه تين في القول أن المعرفة التاريخية معرفة علمية وتملك صرامة العلم الطبيعي .

• التاريخ هو التجلي الحقيقي للروح " الفكر "

يحيل تحليل " فلسفة الروح " إلى القول أن التاريخ هو بالفعل التجلي الحقيقي للروح ، فهو الدراسة الواقعية للنشاط البشري في هذا العالم ، وعلى هذا الأساس فقد آمن كروتشه أن التاريخ هوأعظم دراسة وأعمقها ، لقد ذهب إلى أبعد من ذلك حين قال : أن التاريخ هو المعرفة الوحيدة الباقية ، وهذا الموقف يجعل التاريخ بمنأى عن المفاهيم المجردة والميتافيزيقا وكل الأفكار الغريبة عن الإنسان التي لا تتناول واقعه الروحي . إن التاريخ هو تاريخ التفكير الكلي المحايث في الفردي ومن هنا على التفكير التاريخي أن يُدرك بأن التاريخ كتاب للإنسان وخلاصة لإرادته وخبرته على مر العصور .

B. CROCE, Theorie et Histoire de L Historiographie, P. 46

لقد سعى كروتشه في مؤلفاته إلى إثبات هذه الفكرة وترسيخها ، لذلك ثمّن التاريخ ورد كل المعرفة إليه ، وتظهر تفصيلات هذه المسألة أثناء تحليلنا لمضمون الفصل الخامس ، الذي يشرح الكيفية التي توصل بها الفيلسوف إلى جعل التاريخ هو الشكل الوحيد للمعرفة ، ملخصا ذلك في عبارته الشهيرة " كل المعرفة هي معرفة تاريخية " بل إن المعرفة الوحيدة التي يجب الوثوق بها ، هي المعرفة التاريخية .

الفصل الخامس

الفلسفة بوصفها "نزعة تاريخية مطلقة"



ـ موقف كروتشه من مصطلح " فلسفة التاريخ "

ما هو موقف كروتشه من مصطلح " فلسفة التاريخ " وهل حاول أن يتجاوز في فلسفته التصنيفات المألوفة إلى أخرى جديدة ؟

قد تكون محاولة كروتشه هي الأولى من نوعها في القرن العشرين ، وما يبرر هذا القول هو اتجاهه إلى إنكار معنى هذا المصطلح والاعتراض على التعريفات التقليدية له، ولاسيما تعريف القرن الثامن عشر ، فقد كان فولتير (١٦٩٤ – ١٧٧٨) أول من صاغ مصطلح " فلسفة التاريخ " ، وهذا في كتابه : **مقالة في أخلاق الأمم وروحها** ، حيث ثار فولتير في هذا الكتاب على الفكر اللاهوتي وتصوره للتاريخ ، ووجه عناية القراء إلى ضرورة اهتمام المؤرخ بتاريخ الإنسانية والبحث في معنى التاريخ دون اللجوء إلى التفسير اللاهوتي أو إلى الوحي ، فهذا ليس من شأنه أن يفتح أي آفاق للمعرفة الإنسانية .

وكان فولتير قد نبه في فلسفته التاريخية إلى أن التاريخ لا يهدف إلى تجميع الوقائع بل إلى البحث في هذه الوقائع عن المثل للتحكم في المستقبل ، وهو يُعد واحدا من أهم مُمثلي التفكير التاريخي في عصر التنوير (القرن الثامن عشر) . وأسهم فولتير بكتابين هامين في التاريخ هما : **تاريخ شارل الثاني عشر** (سنة ١٧٣١) و**عصر لويس الرابع عشر**(سنة ١٧٥١) .

إن نقد كروتشه لمصطلح " فلسفة التاريخ " بالمعنى الذي مُنح له من طرف فولتير يُعيد النظر في كل ما سبق ، بل ويُثير النقاش والجدل ، فمع كروتشه لن نقرأ المصطلحات كما درجنا عليه من قبل ، فالفلسفة ، مثلا ، ستُصبح مُماثلة للتاريخ والتاريخ مُماثل للفلسفة ، ولقد عبر الفيلسوف عن كل هذه الأفكار في مؤلفه الشهير : **التاريخ بوصفه فكرا وبوصفه فعلا** ، ولكن هذا الكتاب لم يكن الوحيد الذي أوضح موقف الرجل ، بل إن كتبه التي تعالج مسألة التاريخ الفلسفية تسعى بدورها أيضا إلى تكريس هذه الفكرة مثل : **نظرية وتاريخ الكتابة التاريخية** ، الذي يُحاول أن يُبلور نظرية كروتشه ويضع مفاهيم المذهب .

في كتابه : **التاريخ بوصفه فكرا وبوصفه فعلا** ، وتحت عنوان رئيسي " فلسفة التاريخ " يشرح كروتشه موقفه من هذه العبارة فيذهب إلى أن دلالتها الأولى في القرن التاسع عشر كانت تعني " تأملات في التاريخ " وهو المعنى الذي كان شائعا آنذاك ، فقد سعت " فلسفة التاريخ " لكي تكون ، بالفعل ، تاريخا فكريا مرتبطا بتصور الإنسانية والحضارة ، ولكن الذي آل إليه التاريخ من جراء هذا التفسير هو طريقة فلسفية (١) نأت به عن معناه الحقيقي وأهدافه الأساسية وجعلته تأمليا لا يلامس الواقع ولا يهتدي بذلك إلى حقيقة البشر . إن عبارة " فلسفة التاريخ " هذه لو حللناها لنتج عنها عدم وضوح ، بل وعلى النقيض من ذلك: « لو أخذناها بكل دقة المصطلحات التي تشرحها فإن العبارة تتضمن مبالغة ومخالفات صارخة ، الأمر الذي لا يعكسها بشكل واضح للجميع . إن التفكير في التاريخ هو بالفعل تفلسف ، ولا يمكننا أن نتفلسف إلا بالرجوع إلى الوقائع أي إلى التاريخ» (٢). وفي تقدير كروتشه فإن الدلالة الخاطئة التي مُنحت للفلسفة هي التي جعلتها تبتعد عن معناها الدقيق « لتؤول إلى نظرة تأملية فارغة فتؤسس " فلسفة التاريخ "(٣) التي يذهب إلى اعتبارها تركيبة خاطئة ، بل ولا تحمل معنى واضحا يمكن الرجوع إليه ، ولذلك فلا وجود لعبارة " فلسفة " في القاموس الاصطلاحي الكروتشي ، فالفلسفة تاريخ والتاريخ فلسفة.

لقد كان كروتشه معارضا للكيفية التي عولج بها التاريخ في القرنين الثامن والتاسع عشر ، وهذا الرفض جعله يتنكر لادعاءات هذين القرنين ومفاهيمها الفلسفية ، وسيتوضح فيما بعد كيف أن اعتراضه على معاني بعض المصطلحات سيؤسس بدوره لتصورات فلسفية جديدة ، مما يعني أن رفضه أو اعتراضه على بعض المفاهيم سيحمل في طياته تبريرات على القول الفلسفي الجديد فيما يتعلق بصياغته للنزعة التاريخية المطلقة ويُقدم فضلا عن ذلك مُسوغات معرفية في تصوره لهذه القضية وفي استكمال معالم نسقه الفلسفي .

---

(1) B. CROCE, L'histoire Comme Pensée et Comme Action,P. 134.

(2) Ibid, P. 135.

(3) Ibid.

لقد حظي القرن الثامن عشر (عصر التنوير) (١) باهتمام كروتشه في كتابه : **نظرية وتاريخ الكتابة التاريخية** ، فقد حاول قلمه التوغل في كتابات هذه الفترة ، وحصرا الكتابات التاريخية منها ، مُحللا خصائصها ومُنتقدا فيما بعد نتائجها على صعيد المعرفة التاريخية ، ولم يُفوت الفرصة في رصد مواطن الضعف ومواطن الخطأ عند مُفكري هذه المرحلة . فلقد شكل اعتراضه على المعنى الذي مُنح للفلسفة والتاريخ من طرف فولتير أحد أهم المواضيع التي كتب فيها كروتشه ، اعتبارا من أن فولتير كان واحدا من أهم مُمثلي التفكير التاريخي في عصر التنوير .

إن التصنيف الخاطئ لموضوع الفلسفة والتاريخ - في تقدير كروتشه - واقتصار موضوع الفلسفة ومضمونها على الماورائيات هوالذي جعل هذه الأخيرة تختلف عن التاريخ ، وتُشكل ذلك الغموض الذي يطرحه مصطلح " فلسفة التاريخ ".

ذلك لأنه « لما حاولت الفلسفة القديمة الميتافيزيقية مد يد العون للتاريخ لمساعدته ، فإنها لم تمد يدها إلى التاريخ بل إلى كرونولوجيا التاريخ . ولما كانت الفلسفة عاجزة عن النهوض إلى مستوى التاريخ ، وهذا بسبب طابعها

---

(١) ويُدعى أيضا عصر الاستنارة ، والاستنارة هي حركة ثقافية طبعت أوروبا الغربية خلال القرن الثامن عشر ، وقد مثلها فلاسفة ، أدباء ومؤرخين ، وأذكر على سبيل المثال منهم :

كوندرسيه (١٧٤٣ - ١٧٩٤) ، مونتسكيو (١٦٨٩ - ١٧٥٥) ، ديدرو (١٧١٣ - ١٧٨٤) ، كوندياك (١٧١٥ - ١٧٨٠) وفولتير ، وكانت أهم الأفكار التي طرحها عصر التنوير، ضرورة سيادة العلم لأنه السبيل الحقيقي للتقدم والوصول إلى العقل ، وأن هذا الأخير يجب أن ينتصر في الطبيعة والإنسان . أما المسألة الفلسفية المُلفتة للانتباه في هذا القرن فهي تكريسه لفكرة التقدم التي أصبحت عقيدة اعتنقها جل فلاسفة هذه المرحلة ، فالتقدم هو القانون الذي يُسيّر العالم وتظهر تجلياته في العلوم والفنون . ويُلاحظ الدارس أن جُل الفلاسفة الذين مثلوا هذه الحركة الفكرية كانوا فرنسيين.

وقد عرّف كولنجوود في كتابه : **فكرة التاريخ** ، ص . ١٨٤ ، حركة الاستنارة قائلا : « يُقصد بالاستنارة ، تلك الجهود التي اتسمت بها مقدمات القرن الثامن عشر التي استهدفت تطبيق الثقافة العلمانية في كل ميدان من ميادين الحياة الإنسانية والتفكير . ولم تكن هذه الحركة ثورة ضد سلطان الديانة النظامية فحسب ولكن ضد الدين كيفما كان » . فوظيفة المؤرخ ستصبح بناءً على المعطيات الفلسفية الجديدة لهذا القرن : هي الثورة على النظرة اللاهوتية والتفكير في تاريخ الإنسانية وبدلا من اللجوء إلى الوحي بات من الأهمية بمكان ، على المؤرخ ، تكثيف الجهود للنظر والبحث في معنى التاريخ ، وفي وظيفة المؤرخ بعيدا عن الاعتبارات الميتافيزيقية . فقد آمن هذا القرن بالعلم وأهمية الإنسان في صنع مصائره متجاوزا في ذلك سلطة الدين وهيمنة الكنيسة .

الميتافيزيقي ، فقد رُكب فوقها " فلسفة التاريخ " وهي مجموعة من التأملات ، كنا قد تحدثنا عنها ، تتصور وتتكهن البرنامج الإلهي الذي يُنفذه التاريخ - كما يُحاول أي شخص صناعة نسخة جيدة أو نوعا ما نموذجا - إن فلسفة التاريخ كانت نتيجة عجز فكري أو نتيجة " إفلاس الفكر " وهي العبارة التي استخدمها فيكو حين تحدث عن الأساطير » (١) .

إن الفلسفة الحقيقية في نظر كروتشه هي فلسفة الأشياء الإنسانية وفلسفة الروح ، ولذلك عليها مُحاربة التعالي الديني الميتافيزيقي ، بل ومحاربة كل تعالٍ بلا هوادة ، فالفلسفة لا تشكل شيئا آخر غير دراسة الوقائع الإنسانية العيّانية . ومن هذا المنطلق تكمن لا مشروعية الحديث عن التجريدي أو الفوقي ، وبهذا الاقصاء للميتافيزيقي والمتعالي والتجريدي تتشكل المفاهيم الجديدة للمصطلحات الفلسفية في المنظومة المعرفية الكروتشية ويتحدد فيها تعريف الفلسفة الجديد .

ويكرس المقال الشهير لكروتشه المُعنون بـ : " مفهوم الفلسفة بوصفها نزعة تاريخية مطلقة " هذه الفكرة ، ويتناول تحليل مضامينها بشيء من التفصيل ، مُدافعا عن الفكرة الأساسية في هذا السياق وهي نفي كل تعال ، مهما كان نوعه عن الفلسفة (٢) . ويعتبر هذا المقال أحد النصوص المُميزة ، التي تُعبر عن مذهب كروتشه الفلسفي ، وتُفصح صراحة عن مواقفه حيال كثير من المصطلحات التي كانت دارجة ، وحيال المفاهيم الفلسفية التي دأب الفلاسفة على تناولها قبله ، فضلا على أن المقال ذاته يضع الصياغة الكروتشية لنزعته التاريخية المطلقة ، ويُبين بوضوح أن كروتشه كان دائما « الخصم لكل تصور للتاريخ على أنه فلسفة التاريخ » (٣) .

---

(1) B . CROCE , L' histoire Comme Pensée et comme Action , P. 51 .

(2) B . CROCE, " Le Concept de la Philosophie Comme Historisme Absolu ", in: Revue de Métaphisique et de Morale, (47 Année, N°2, Avril 1940),P. 25.

(3) ERIC MERLOTTI," L'intention Speculative de Benedtto Croce", P.47.

إن الافتراضات التي بوأت الفلسفة مكانة مرموقة وجعلتها سيدة العلوم ، وفي المقابل جعلت التاريخ لا يشغل إلا مرتبة متواضعة ، بل وأكثر من ذلك يندرج تحت الفلسفة ، هي من بين الأفكار التي تصدى لها كروتشه في محاولة لتفنيدها . فقد عارض هاتين الأطروحتين القديمتين والخاطئتين وحاول تقديم عرض فلسفي بديل بحيث ، لا يبقى التاريخ في هذه المنظومة المعرفية المقترحة يحمل مقاييس العصور التي جعلته دون الفلسفة ، بل سيؤكد كروتشه بهذا الصدد على أنه لا يعلو فقط على الفلسفة بل ويستغرقها أيضا . كما حاول التخلص من معاني الأطروحات التقليدية في هذا المجال فسعى جاهدا لإفراغها من محتوياتها تلك ، ليمنح لها معاني جديدة يزعم أنها البدائل المناسبة التي تحقق الغايات المرجوة من (الفلسفة / التاريخ).

وفي تقدير كروتشه فإن الذي جعل التاريخ لا يحظى بمكانته اللائقة ويُصنف في أدنى مستويات المعرفة هو اتجاهه لأن يكون شكلا من أشكال الكرونولوجيا ، فلا يتسم إلا بالسطحية ، وبالتالي لم يكن ليرقى أبدا إلى مستوى التاريخ المطلوب، أو التاريخ الحقيقي .

وعلى هذا الأساس فإن المعرفة الجديدة التي ستظهر وتُثبت وجودها هي : «الفكر التاريخي وهي الشكل الوحيد والمعادل للمعرفة » (١) . ورغم أن هذه الفكرة ستثير كثيرا من الجدل ، إلا أن مفهوم هذه العبارة لا يمكن أن يستوعب إلا في السياق العام لفلسفة كروتشه ، وإن استيعابها أيضا لمرهون بمعاينة القاموس الاصطلاحي الجديد الذي يقترحه كروتشه . ويمضي كروتشه مستغربا من الفكرة التي جعلت تصنيف التاريخ يقع في أدنى مستويات المعرفة ، ويُعامل كأكثر أشكال المعرفة تواضعا ، وفي المقابل تُعامل الفلسفة كأرقى أشكال المعرفة ، قائلا : « اليوم حان الوقت لكي لا يعلو التاريخ على الفلسفة فقط ، بل ليستغرقها أيضا » (٢) .

(1) B . CROCE , L' histoire Comme Pensée et comme Action , P. 51 .

(2) IBID.

ففى هذا النص إعلاء لشأن التاريخ ولأهميته وتفنيد للمزاعم السابقة التي سَيدت الفلسفة زمنا طويلا على حسابه .

لقد ألزم كروتشه نفسه بإعادة الأهمية لدور التاريخ ، فتكرس هذا الطموح في نصوصه وخاصة في كتابيه : **التاريخ بوصفه فكرا وبوصفه فعلا ، ونظرية وتاريخ الكتابة التاريخية**. وقد لا أبالغ إذا قلت ، أنه كان من أكثر المنظرين جرأة في الفلسفة المعاصرة لما طرحه من أفكار جديدة .

إن الفلسفة توقفت عن التمتع بوجود مستقل بسبب طابعها الميتافيزيقي ، ولذلك فالفلسفة المتعالية ما إن خضعت للنقد التاريخي حتى أعلن عن موتها ، وفي موتها هذا نفي تام لاستقلاليتها ، ولكن ما الذي حل محلها يا ترى ؟

إن « المعرفة التي حلت محلها ليست هي الفلسفة ، بل التاريخ أو ما يُعادله ، إنها الفلسفة بوصفها تاريخا ، وإنه التاريخ بوصفه فلسفة : إنه الفلسفة ـ تاريخ ، حيث يتكرس مبدأ تماثل الكلي والفردي ، ما تم تحصيله بالفكر وما تم بلوغه بالحدس ، وإنه من غير المشروع الفصل بين هذين العنصرين ، التصور والحدس ، لأنهما لا يُشكلان إلا عنصرا واحدا »[1] .

إن التاريخ لا يقابل الفلسفة ، وهو لا يتميز عنها أو يقع دونها ، لأن المعرفة التاريخية هي نفسها الفلسفة في طابعها الواقعي . ويُلاحظ المرء أن كل هذه المناقشات ستسفر على نحت مصطلح جديد في فلسفة كروتشه وهذا المصطلح هو " التاريخ ـ فلسفة " الذي يلغي الثنائية الموجودة بين الأفكار والوقائع ، بين الفلسفة والتاريخ لأنهما سيتوحدان .

---

(1) B . CROCE , L' histoire Comme Pensée et comme Action , P. 50 .

- تماثل الفلسفة والتاريخ

يقول كروتشه في كتابه : **نظرية وتاريخ الكتابة التاريخية** « نحن نعرف عبارة فوستيل دي كولا نج (*) : (FUSTEL DE COULA NGES) : هناك " التاريخ والفلسفة ولكن ليس فلسفة التاريخ ، سنقول بالأحرى ، ليس هناك لا الفلسفة ولا التاريخ ، ولكن التاريخ الذي هو فلسفة والفلسفة التي هي تاريخ ، والتي هي جوهرية في التاريخ »(1) .

إن فكرة التماثل بين الفلسفة والتاريخ التي يطرحها كروتشه ، تُحيل إلى الإقرار بمحايثة الفكر للواقع ، وفي هذا دحض للفكرة القائلة أن هناك مفارقة بينهما ، بحيث يتماثل أيضا الكلي والفردي وتختفي الثنائية التي كانت تطرحها نظرية المعرفة . فالإنسان عند كروتشه لا يعرف إلا ما ينتجه ، وهو لا يعرف إلا خبرته وما يُقدمه من نشاط في الواقع وفي التاريخ ، وعلى هذا الأساس فالفكر هو الواقع العيّاني والفلسفة هي المعرفة العيانية . لقد برهن كروتشه على أن « الفلسفة والتاريخ لا يُشكلان إلا أمرا واحدا ، وأن الفصل بين الاثنين لا قيمة له أدبيا وتعليميا »(2) .

يحاول هذا الطرح الجريء ، الذي يقر فيه صاحبه أن الفلسفة والتاريخ شيء واحد ، تقديم المسوغات لشرح تفاصيل هذه المسألة وتأكيد هذا الرأي ، من خلال عرض مجموعة من النصوص توظف لمناقشة قضية تماثل الفلسفة والتاريخ.

ففي نصه : " مفهوم الفلسفة بوصفها نزعة تاريخية مطلقة " وفي محاولة للبرهنة على وحدة الفلسفة والتاريخ يُعلق كروتشه قائلا : « متى تم التسليم بأن

(*) مؤرخ فرنسي (١٨٣٠ - ١٨٨٩) درّس في كلية ستراسبورغ (سنة ١٨٦٠) وبعدها درس في باريس (سنة ١٨٧٠) ، اهتم بكتابة تاريخ المؤسسات السياسية لفرنسا القديمة ، وقد تم نشر الجزء الأول من هذا العمل (سنة ١٨٨٨) أي سنة قبل وفاته ، أما الأجزاء الأخرى فقد ظهرت بعد وفاته من (سنة ١٨٨٩ إلى ١٨٩٢) . وقد عرّف بمنهجه في البحث التاريخي في دراسات عديدة أهمها **مسائل تاريخية** ، كما تظهر مبادؤه في كتابه **المدينة القديمة** (سنة ١٨٦٤) والذي يخلص فيه إلى أن الشعور الديني كان المبدأ التأسيسي للعائلة وللمدينة القديمة في فرنسا .

(1) B . CROCE ,Théorie et Histoire de L'historiographie, P. 57.

(2) Ibid, P. 100.

الحكم التاريخي هو التوحيد بين الفردي والكلي ، بين الموضوع والمحمول ، بين التصور والمفهوم ، فإننا بذلك نبين أن ليس ثمة حُكم ممتلئ وحقيقي ، لا يكون تاريخيا ، وتاريخية هي أيضا الحلول وتعريفات الفلسفة التي ترتبط دوما بموقف عملي وتاريخي حيث يوجد المفكر في كل مرة » [١] . وهكذا تفهم الفلسفة ، إنها الفكر على أنه الواقع العيّاني ولهذا يُخطئ من يجعل الفكر منفصلا عن الواقع العياني فهو نفسه التاريخ ، ولا يعرض إلا تاريخيا ، لأنه التجارب الإنسانية النابضة بالحياة .

إن القضية الجزئية في المعرفة التاريخية ، هي في ذات الوقت قضية كلية مما يعني أن محمولها فكرة أو مفهوم ، وهي ذاتها القضية الكلية الموجودة في الفلسفة . والخلاصة التي تحيل إليها هذه الفكرة هي أن كل قضية في هذا المعنى هي قضية تاريخية وقضية كلية .

إن الذي نُفكر فيه على الدوام هو أفعال البشر ولذلك فالفكر > ليس أبدا في ذاته وبذاته بل لم يكن إلا **تاريخيا** (*)» [٢] . وانطلاقا من هذا التأكيد يُبعد كروتشه من نسقه الفلسفي مصطلحات لم تعد الحاجة إليها مُلحة مثل : فلسفة خالصة ، أو فلسفة ميتافيزيقية ، أو مُتعالية لأن كل فلسفة هي فلسفة تاريخية .

حين يتم التساؤل عن هدف التاريخ ما هو ، وهل يمكن تحقيقه وفي أي لحظة يتم ذلك ، وكيف يسير التاريخ ، وهل ينتصر فيه الخير أم الشر ، وما مقدار التقدم والانحطاط فيه ، فإن كل هذه الأسئلة في تقدير كروتشه يمكن أن تجمع في نقاط ثلاث هي : « مفهوم التطور والغاية والقيمة . إن هذه المفاهيم تغطي كل الواقع والتاريخ أيضا ، وتحديدا من حيث هو كل الواقع ، وفضلا على ذلك فإن هذه المفاهيم لا تنتمي إلى علم خاص ، ولا لفلسفة التاريخ ، ولا للمنهج التاريخي التجريبي ولا لعلم الاجتماع ولكن للفلسفة . وهي تنتمي إلى التاريخ بمقدار ما هو

---

(1) B. CROCE, " Le Concept de la Philosophie Comme Historisme Absolu", P.34.

(*)التركيز مُضاف إلى النص .

(2) Ibid, P. 35.

فلسفة » [١] . فالفلسفة لا يمكنها أن تكون إلا فلسفة الروح ، وهذه الأخيرة لا يتم تصورها إلا على أنها عيانية لأنها فكر واقعي وتاريخي .

إن هذه الفلسفة الجديدة التي لم نألفها من قبل ، تُحاول في مسعاها أن تُعيد الصياغة لمفاهيم قديمة ، وتمنح للتاريخ معنى جديدا ، وتصرعلى تجاوز ما سبق من المفاهيم في هذا المضمار: إن هذا الفكر الذي يتحد فيه التأملي بالعملي ، وتتحد فيه الفلسفة بالكتابة التاريخية ، ويكون فيه الفن مدخلا ضروريا لفهم التاريخ ، وتُصبح فيه الفلسفة لحظة منهجية ، ويصير فيه التاريخ هو التجلي الحقيقي للروح، لَفكْر جدير بالتأمل فيه، والوقوف عند مفاهيمه ومضامينه الجديدة.

إذ يتطلب فهم الخطاب الفلسفي فيه جُهدًا وإلمامًا بكثير من النصوص التاريخية ، الأدبية ، الجمالية والفلسفية ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى يقتضي الأمر أيضًا معرفة ظروف إنتاج هذه النصوص نظرًا لعناصرها المعرفية الخصبة . فالبدائل المعرفية والطروحات الجديدة في الخطاب الفلسفي الكروتشي طريفة بالنظر إلى مكانتها في الفلسفة المعاصرة ، وقد لا أبالغ إذا قلت أنها لم تكن مسبوقة ، يقول كروتشه مُعلقا على هذه الفكرة : « يجب أن أسجل من جهة أخرى بأنه في تصوري للفلسفة وكذلك في كتابتي التاريخية أوليت دائمًا عناية كبيرة لوحدة الفلسفة والتاريخ ، فكل مشكل بحثت فيه كيف شُكل تاريخيا ، ولقد حرصت على المُضي قُدُمًا إلى الأمام قبل إدراكه من طرف هؤلاء الذين سبقوني » [٢] .

إن الربط بين موضوعين عُرف عنهما الانفصال والاختلاف ، من شأنه أن يجلب بعض المتاعب للفيلسوف ومن شأنه أيضا أن يُثير استياء النُقاد ، ولقد عبر كروتشه في كتابه : **إسهام في نقدي الخاص** ، عن كل ذلك القلق وتلك المخاوف حين قال : « إنني أعلم جيدًا بأن ربط الفلسفة بالتاريخ هو عرض لروحانية مطلقة تسد كل مسلك نحو المُتعالي ونحن بهذا نُسيئ ولا نُرضي كثيرًا من النفوس » [٣] . ولكن

---

(1) B. CROCE, " Le Concept de la Philosophie Comme Historisme Absolu", P.57.

(2) B. CROCE, Contribution à ma Propre Critique, P. 121.

(3) B. CROCE, Contribution à ma Propre Critique, P. 122.

رغم ذلك فلا شيء يوجد غير التاريخ الذي توحد بالفلسفة ، لأن « الفلسفة والتاريخ بفضل الرابطة التركيبية وحدها التي يكونها الحكم الإدراكي والتي تهب لهما الوجود وتضمن لهما الحياة ، يُؤلفان الوحدة العليا التي اكتشفها الفلاسفة حين وحدوا بين الفلسفة والتاريخ ، والتي يكتشفها عامة الناس على طريقتهم الخاصة حين يُلاحظون أن الأفكار الهوائية إنما هي أشباح ، وأن الشيء الوحيد الصادق والجدير بأن يُعرف إنما الحوادث الحاصلة ، وهي الحوادث الواقعية » (1).

فالفلسفة ضرورية للتاريخ والتاريخ ضروري للفلسفة ، والأفكار الفلسفية تعالج قضاياها ضمن شروط المكان والزمان وهي نفسها الشروط التاريخية للفكر.

- طبيعة الحكم التاريخي

كيف يتم إدراك الفردي من خلال المفاهيم الكلية ، وماهي حقيقة الحكم التاريخي ؟

إن الملفت للانتباه في فلسفة كروتشه هو سعيه الدؤوب لاستخراج الفردي من الكلي ، وإدراك الفردي من خلال مفاهيم كلية وربط الكليات الفلسفية بالوقائع الفردية ، وفي تصوره فإن الفردي بإمكانه أن يُصبح واقعة معقولة لأن « الواقع وحدة روحية - وفي الوحدة الروحية لا شيئ يضيع ، وكل شيء ملك أبدي - ولولا وحدة الواقع لما استحال تصور إعادة التكوين فحسب بل لاستحالت ذكرى أي حادث على وجه العموم (والذكرى إعادة تكوين الحدس) ، فلو أننا أنفسنا ، قيصر ، وبوجي ، أي هذا العام ، الذي تحدد لحظة في قيصر وبوجي والذي يتحدد الآن فينا ويعيش فينا ، إن صح التعبير ، لما استطعنا أن نُكون لأنفسنا أي فكرة عن قيصر وبوجي ، وأما قولكم بأن الفردي لا يمكن إعادة تكوينه وأن ذلك من شأن الكلي وحده فهذا مذهب الفلسفة المدرسية (*) » (2) . إن الفرد لا ينفصل

---

(1) كروتشه ، **المجمل في فلسفة الفن** ، ص ص . ٨٧ - ٨٨ .

(*) يُشير كروتشه في نصه هذا إلى الفلسفة المدرسية لأنها كانت الفلسفة التي تفصل بين العام والفردي في مذاهبها الفلسفية ، الشيء الذي لا يُريد له البقاء والاستمرار في الفلسفة المعاصرة ، وقد كانت هذه الفكرة إحدى أهم الأفكار التي انبرى الفيلسوف للدفاع عنها في مؤلفاته .

(2) كروتشه ، المجمل في فلسفة الفن ، ص . ١١٤ .

عن الحقيقة الكلية ، بل أكثر من ذلك يجسدها .

إن فعل المعرفة هو فعل الحكم ، فأن تعرف معناه أن تحكم وأن تفكر ، مما يسمح بالقول أن هناك تماهيًا بين المعرفة ، التفكير ، والحكم ، فالمعرفة التاريخية على ضوء هذا الطرح هي الحكم التاريخي ، وكل المعرفة هي معرفة تاريخية، وكل حكم هو حكم تاريخي .

إلى جانب هذا ، هناك مسألة هامة يطرحها كروتشه في خضم الحديث عن واقعية الحكم التاريخي المرتبط بالحياة وبالنشاط وهي تأكيده على أنه لا يوجد أي حكم تاريخي مثالي ، وأن التاريخ الذي يعادل في صميمه الحكم التاريخي هو كفاح عملي ونشاط إنساني في الواقع ، وليس هناك واقع آخر غير الواقع التاريخي ذلك لأنه «لا يكفي القول أن التاريخ هو حكم تاريخي ، بل لابد من إضافة أن كل حكم هو حكم تاريخي ، باختصار تاريخ . وإذا كان الحكم هو علاقة بين الموضوع والمحمول فإن الموضوع أي الحدث أيا كان الذي يصدر عليه هو على الدوام واقعة تاريخية وصيرورة ، إذ لا توجد وقائع بدون حركة في عالم الواقع ». [1] .

وليس الحكم التاريخي شكلا من أشكال المعرفة لكنه المعرفة ذاتها ، لذلك فكل حكم هو حكم تاريخي وكل المعرفة هي معرفة تاريخية . وليس هناك خيارات أو صورا أخرى للمعرفة ، و يضيف كروتشه « بتأكيدنا أن المعرفة الواقعية والحقيقية هي على الدوام معرفة تاريخية نصل إلى نتيجة واضحة هي : لا يمكننا فصل أوتمييز المعرفة »[2] فكل الحكم هو حكم تاريخي . ومن جديد ، كيف يتم إدراك الفردي من خلال المفاهيم الكلية ، وهل هذا ممكن ومتاح ؟

إن «الموضوع **الحقيقي** (*) للتاريخ هو بالتحديد **المحمول**(**) (الكلي) ، والمحمول الحقيقي هو الذات ، وفي معنى آخر إن الحكم التاريخي يسمح بإدراك

(1) B . CROCE , L' histoire Comme Pensée et comme Action , P. 48 .

(2) B . CROCE , L' histoire Comme Pensée et comme Action , P. 142 .

(*)التركيز أصلي في النص .

(**) التركيز أصلي في النص .

الكلي ليجعله فرديا »[1] . فمن الناحية الوجودية إن الفردي هو السابق ، أما من الناحية المنطقية فإن الكلي هو السابق ، ولكن الأمر لا يُفهم ولا يُعرف إلا في إطار الكلي، وعلى هذا الأساس ندرك كيف تتجلى رابطة المُحايثة . فموضوع التاريخ هو الكلي ولكنه الكلي الذي في إطاره يُفهم الفردي ، ومن هنا يستحيل الفصل بين الاثنين ، الموضوع والمحمول .

ويؤكد كروتشه ذلك في النص الآتي : « لو طلبنا من أحد أن يُحدد لنا ما هو موضوع تاريخ الشعر ؟ فسوف لن يُجيب حتمًا إنه دانتي أو شكسبير، أو بقائمة الشعر التي نعرفها ، ولكن سيجيب طبعا أنه الشعر ، إذن إنه كلي ، ولو طلبنا ما هو موضوع التاريخ الاجتماعي والسياسي ، فلن يجيب إنه تاريخ أثينا أو فرنسا أو ألمانيا ، أو مجموعة من الدول ولكن : الثقافة ، الحضارة ، التقدم ، الحرية، وستكون الأجوبة على هذا النحو ، بمعنى ستكون كلية »[2] .

إن موضوع التاريخ هو الكلي الذي يتم إدراك الفردي من خلاله ، والفكر الكلي عند كروتشه يتحقق عبر الصور الآتية : الفن - الفكر - الفعل - المفيد(الاقتصاد) فالكلي لا يُفهم إلا بالفردي والفردي ضروري للكلي ، والقضية التاريخية هي قضية كلية كما توضحت لنا من هذا السياق .

أعود إلى تناول مسألة الحكم من جديد فأطرح السؤال : هل يُميز كروتشه بين الحكم ومقولات الحكم ؟ وبصيغة أخرى أكثر قُربا من المفردات الكروتشية هل يميز كروتشه بين مقولات التاريخ وبين الأحكام التاريخية ؟

يشرح كروتشه هذه المسألة بإسهاب في كتابه : **التاريخ بوصفه فكرا وبوصفه فعلا** ، وهذا في القسم الذي يُعنونه : " المقولات التاريخية " ، فقد انتهى الجدال الذي تجاوز حدود هدفه ، في مسألة مفارقة المقولات التاريخية للحكم التاريخي ، إلى التمييز بينهما وجعل هذه المقولات صورا مفارقة للحكم . في حين يؤكد

(1) B. CROCE, Théorie et Histoire de L'historiographie, P P. 42-43.

(2) B. CROCE, Théorie et Histoire de L'historiographie, P. 43.

كروتشه على أن « هذه المقولات لا تشكل إلا شيئا واحدا مع الحكم » [1] وينبه الفيلسوف في ذات الموضوع إلى أن هذه المقولات « تتغير وتزداد غنى في كل حكم جديد ، فالأحكام لا نهائية وكذا المقولات أيضًا» [2] .

إن هذا الموقف من شأنه أن يُزيل اللبس الذي يقع عندما يتم الفصل بين الفكر من جهة وبين الواقع من جهة أخرى (الثنائية التي أشرت إليها سابقًا) ، التي دحضها كروتشه حين أقر بمماثلة الفلسفة للتاريخ . ويؤكد تغير المقولات ، في كل مرة انتقلنا فيها إلى إصدار أحكام جديدة ، على إمتلاء مساحة الفعل الإنساني بالنشاط والصيرورة الدائمة .

- الفلسفة بوصفها لحظة منهجية في التاريخ

عندما شرح كروتشه موقفه من التعريف التقليدي للفلسفة أظهر بوضوح أن هذا التعريف يحمل مضامين خاطئة ، ويكمن الخطأ ، في رأيه ، في ذلك الطابع الميتافيزيقي الذي ميزها ، ولذلك فهو لا يعترف بهذه الفلسفة التي ابتعدت عن الواقع وانفصلت عن النشاط الإنساني عوض أن تكون واقعا عيّانيا ، وبهذا الصدد فإنه يُعرض عن كل التعريفات السابقة للفلسفة ، وكذا يعمل جاهدا على تطويع نصوصه للدفاع عن رأيه في هذه المسألة . ولقد أفضت نتائج تقديرات كروتشه للفلسفة وصيغه الجديدة المقترحة بهذا الشأن إلى إنكاره للفلسفة بالمعنى الذي كان متداولا - (تسييد الفلسفة على التاريخ) - لأن الفلسفة تُماثل التاريخ، فقد عمل الرجل جاهدا لترسيخ هذه الفكرة وتبرير سعيه إلى مثل هذا القول الفلسفي .

فقد اعتبركروتشه الفلسفة لحظة منهجية في الكتابة التاريخية ، وفي هذا السياق لا تحمل المنهجية أو " الميثودولوجيا " ، المعنى المألوف والشائع للكلمة ، ولكنها تستمد معناها ودلالتها من تعريف الفلسفة نفسها عند كروتشه ، فهي لم تعد تعني علم المجردات لأنها مُتماثلة مع الواقع ، مما يعني أن الفلسفة أو الفكر

(1) B . CROCE , L' histoire Comme Pensée et comme Action , P. 52 .

(2) Ibid .

يُمـثـلان الواقع نفسـه الذي هو تاريخ ، وليس هناك شيء آخر غير التـاريخ . فالشكل الوحيد للمعرفة هـو المعرفة التاريخية ، والفلسفة وظيفتها توضيح وتحديد المفاهيم التي نفكر مـن خلالها فـي الواقع ونحكم عليـه ، وكل حكم فـي النهاية هو حكم تاريخي .

فالمكانة الجديدة التي يمنحها كروتشه للفلسفة لا يمكنها أن تكون إلا « **لحظة منهجية في الكتابة التاريخية** (*)» [١] . ويعني كروتشه بهذه العبارة أن الفلسفة إنما « تعمل على شرح المقولات المُشكِلة للأحكام التاريخية ، بمعنى آخر المفاهيم الموجهة للتأويل التاريخي ، وبما أن مضمون الكتابة التاريخية هي الحياة العيانية للفكر المتعدد الأشكال ، التخيلية ، الفكرية ، العملية والأخلاقية . . . والتي لا تُشكل إلا شيئا واحدا رغم تنوع أشكالها ، فإن التفسير الفلسفي يبدو من خلال التميزات الآتية : الجمال – المنطق – الاقتصاد والأخلاق – وكل هذا يتحول ويتأسس في فلسفة الروح » [٢] .

إن الفلسفة بوصفها لحظة منهجية تُعبر عن فعالية الفكر في كل أشكال تموضعه في التاريخ ، وفي كل الصور التي تعكس حقيقته . ويمكن القول أن المنهجية هـي أسلوب علمي نحكم به على الكتابة التاريخية ، فهي منهج يستخدم أدوات علمية في عملية التفكير التاريخي ، ولكن لا يُقصد بها المنهجية بالمعنى التجريبي للكلمة ، لأن الفلسفة ليست شيئا آخر إلا لحظة منهجية في الكتابة التاريخية .

لقد جرت العادة فـي تاريخ الفلسفة علـى اعتبار كـل من " الفلسفة " و " المنهجية " مصطلحين مُتناقضين ومختلفين وشاع استخدام مصطلح المنهجية بالمعنى التجريبي له فقط ، والذي تم استعماله من قبل المفكرين وحتى من طرف المؤرخين أنفسهم . ولكن مفهوم المنهجية الذي يسعى النص الكروتشي إلى توضيح

---

(1) B. CROCE, Théorie et Histoire de L'historiographie, P .100.

(*) ورد التركيز في الأصل .

(2) Ibid .

معناه الجديد يختلف عن التداول غير الصائب ، لأنه يعمل على تصحيح المفاهيم الخاطئة ، ويسعى حثيثا نحو « حل فلسفي للمشاكل النظرية التي تطرحها دراسة التاريخ ، وتحديدا نحو منهجية فلسفية ، إذن نحو الفلسفة المعاصرة بوصفها منهجية » (١) .

إن الفلسفة كمنهجية في الكتابة التاريخية تسعى إلى تكريس المفاهيم والتصورات التي تساعد على فهم التاريخ والفكر، أي فهم حقيقتنا نحن البشر، وتناضل من أجل الفكر كواقع عياني وصيرورة تاريخية ، وفي مقاله " مفهوم الفلسفة بوصفها نزعة تاريخية مطلقة " يُعقب كروتشه على هذه الفكرة بقوله : «إن اختصار الفلسفة في المعنى الخاص بها في أن تكون "منهجية في الكتابة التاريخية " (حسب التعريف الذي سبق وأن اقترحته منذ سنوات خلت) يسد الطريق أمام كل تأويل ميتافيزيقي خاطئ لفلسفة الروح والروحانية المطلقة نفسها ، ويسمح بمنحها الاسم الذي يناسبها أكثر : **النزعة التاريخية المطلقة** (*) » (٢) .

فالحياة لا يمكنها أن تُفهم إلا بشروط الواقع المعيش وليس هناك واقع قبلي ولا آخر بَعدي أو مفارق ، لأن التاريخ أو حياة الفكر تكمن حقيقته في نشاطه وفعاليته المتجلية في الواقع ، ولا يوجد ما يسمى الفكر في ذاته أو بذاته ، بل يوجد هذا العالم الذي يستغرق حياتنا وفهمنا والذي يرتبط بشكل وثيق بالذات الإنسانية التي تُعد موضوع المعرفة التاريخية وشرطها الأساسي .

ففي كتابه: **التاريخ بوصفه فكرا وبوصفه فعلا** ، يتحدث كروتشه عن تماهي الفلسفة بالكتابة التاريخية وتزامنها مع تأويل الوقائع التاريخية قائلا : « عندما نُعَرف الفلسفة مثل ما فَعلتُ : " منهجية الكتابة التاريخية " يجب أن لا نغض الطرف على أن المنهجية ستكون تجريدية إذا لم تتزامن مع تأويل الوقائع ، بمعنى إذا لم تتجدد وتتطور بطريقة متواصلة بحيث لا تشكل إلا شيئا واحدا مع فكر هذه

---

(1) Ibid , P P. 100 - 101 .

(2) B. CROCE, " Le Concept de la Philosophie Comme Historisme Absolu", P.35.

(*) ورد التركيز في الأصل .

الوقـائع » [1] . ذلك أن أي مشكل فلسفي لا يمكنه أن يجد حلولا إلا عندما يُطرح بصفته مجموعة من الأحداث والوقائع التي علينا تأويلها وفهمها ، وذات المشكل يبقى مجردا إذا لم يُطرح تاريخيا وإذا لم نعالجه بوصفه حدثا بشريا يتميز بالواقعية والعيانية .

إن الفلسفة ، التي هي منهجية في الكتابة التاريخية ، هي المفاهيم الفلسفية مُتزامنة مع التأويل التاريخي ، وهي ضرورية في كل كتابة تاريخية لأنها تكشف عن فعالية الفكر في الواقع وهو يتجلى نشاطا إنسانيا .

- مبدأ " المعاصرة " كأساس في كل كتابة تاريخية

إذا كانت الفلسفة منهجية في التاريخ ، فإن التاريخ كله هو تاريخ معاصر. كان مبدأ المعاصرة هذا ، أهم مبدأ وضعه كروتشه لفهم التاريخ ، وبناء عليه لا يمكن للنص التاريخي أن يتأسس معرفيا بعيدا عن هذا المبدأ ، إن التاريخ الذي هو في جوهره الحكم التاريخي إنما يتولد من اهتمام بالحياة الحاضرة ، وكل التاريخ يسير على هذه الشاكلة إذ يتولد هنا ، في اللحظة الحاضرة وحتى الماضي فإننا نعيد صياغته في أذهاننا في الزمن الراهن لنجعله حاضرا بيننا ، وفي هذا المعنى فإن « عبارة " التاريخ المعاصر " تدل عموما على حيز من الزمان ، على ماض قريب : الخمسون سنة الأخيرة ، السنة الأخيرة ، الشهر أو اليوم أو حتى الساعة أو الدقيقة الأخيرة . ولكن لو شئنا التفكير أو التعبير ، بدقة شديدة ، لما وجب أن نصف معاصر إلا التاريخ الذي يُولد مباشرة مع الفعل الذي يُنجزه : إنه الوعي ذاته بالفعل » [2]

إن عبارة " معاصر " عند كروتشه تُمليها فكرة راهنية الفعل ، لأن أي تاريخ إنساني إنما يناقش ويحلل في الوقت الراهن . لقد درج الفكر التاريخي على تقسيم التاريخ إلى تواريخ : قديمة ، حديثة ، ومعاصرة (المعاصر الذي يعني

(1) B . CROCE , L' histoire Comme Pensée et comme Action , P. 140 .

(2) B. CROCE, Théorie et Histoire de L'historiographie, P .13.

الأكثر قربا إلينا) ، ولكن هذا التقسيم لم يعد يفي بالغرض ، بل إنه لم يعد صحيحا وفقا لمبدأ " المعاصرة " هذا . إن فهم التاريخ يرتبط بوعي المؤرخ وإدراكه العقلي ، ولذلك يمكن القول أن لا تاريخ بدون مؤرخ . إن هذا الموقف الطريف ، الذي ينبع من صميم هذه الفلسفة الجديدة ، يفضي إلى الاستنتاج الآتي : إن الفكر والوعي اللذان يرتبطان بالمفكر والفيلسوف يتشكلان في الزمن الراهن .

إن كل خطاب تاريخي يُولد الآن ، وهنا ولا يُستحضر إلا بذهن حاضرٍ في اللحظة الراهنة ، وهو لا يحمل أي قيمة إذا لم يتطرق إليه الفكر في الحاضر ، ولذلك نجد أن أبعاد الزمان المُتعارف عليها تقليديا تختصر في بعد واحد ، وهو الحاضر .

إن فكرة " المعاصرة التاريخية " هي إحدى أهم أفكار كروتشه في فلسفته التاريخية ، لأن التاريخ لا يمكنه أن يتحدد إلا بالوعي ، لأنه مرتبط به أكثر من ارتباطه بفكرة الزمن ولعل هذه الفكرة هي سبب طرافة هذه الفلسفة .

ويرتبط الحكم التاريخي وثيق الارتباط بفكرة المعاصرة ، فلا يتسنى لنا أن نحكم على أي شيء إلا وهو ماثل في أذهاننا ، وفي اللحظة الحاضرة ، فالماضي لا وجود له إلا إذا فُكِرَ فيه وتم استحضاره ليكون " معاصرا " ، لأن كل حكم تاريخي هو حكم معاصر . فإذا كان تفسير التاريخ المعاصر وتحديد معناه يتم وفقا لهذا المعيار فكيف يتم تفسير " التاريخ غير المعاصر " ؟

يذهب كروتشه إلى التأكيد أن التاريخ غير المعاصر هو ذلك الذي يتناقض مع كل ما سبق ذكره في هذا المجال بل ويؤكد أنه مرادف لما يُسميه " التاريخ الماضي " وبذلك يكون " التاريخ غير المعاصر " هو " التاريخ الماضي " ، وهو الذي يتناول التاريخ ككرونولوجيا للأحداث فيكون ذلك التناول سطحيا ، بل وفارغا وتراكميا ، مما يجعل الفترات التاريخية ليست ملكا للحاضر وللوعي الراهن .

إن المعاصرة التاريخية هي التي تطبع كل التاريخ ، ولا يمكن أن ندرك مفاهيم ومغزى التاريخ خارج هذا المبدأ الكروتشي ، الذي حرص على أن يُنبه إليه في

أكثر من مناسبة . فالتاريخ مرتبط بالحياة الحاضرة ولذلك « يجب أن نفهم أن التاريخ مرتبط بالحياة **في علاقة وحدة** . (*) ، ولكن ليس بالمعنى الذي يقصد منه وحدة تجريدية ، ولكن تلك الوحدة التركيبية التي تتضمن وحدة وتميز المصطلحات في آن معا » (١).

إن راهنية الحدث التاريخي هي التي تمنح له الحياة ، وتضفي عليه طابع الحضور الآني ، ولذلك يُصر كروتشه على التفرقة بين الحدث التاريخي والحدث غير التاريخي وهو يفصل تلك الآراء فيما يسميه بـ : التاريخ والكرنولوجيا ، فأهم شرط لإدراك حقيقة التاريخ هو استيعاب الفرق الموجود بين هذين المصطلحين ودلالتهما .

- التاريخ والكرونولوجيا (التسلسل الزمني للأخبار)

إذا كان كل تاريخ هو بالأساس فعل تفكير ، فإن التاريخ ينقلب إلى كرونولوجيا عندما يُغيب عنه بعد التفكير ، ففي هذه الحالة سيتحول إلى رصد لأحداث لا تحمل أي قيمة . فالتفكير هو الذي يهب المعنى للتاريخ وغيابه يُسقطه في اللاتاريخ أي في الكرونولوجيا وهذه الأخيرة ليست أبدا شكلا من أشكال التاريخ ، و« في حقيقة الأمر لا يجب اعتبار الكرونولوجيا والتاريخ كشكلين من أشكال التاريخ الذي ندونه بالتناوب أو هما مرتبطين الواحد بالآخر ذلك لأنهما موقفان مختلفان . إن التاريخ هو تاريخ حي أما الكرونولوجيا فتاريخ ميت ، الأول تاريخ معاصر والآخر تاريخ ماض» (٢) .

ونتيجة للفوارق الموجودة بين التاريخ والكرونولوجيا فإن الأول يعني التاريخ المعاصر المفكر فيه ، وتنتهي الكرونولوجيا إلى اعتبارها التاريخ الماضي الميت ، الذي يغيب فيه الفكر. بل إن الكرونولوجيا على حد تعبير كروتشه هي بمثابة الجثة والجانب الميت من الماضي ، في حين أن التاريخ هو الحي، ولا علاقة هنا للحي بالميت.

(*) ورد التركيز في الأصل .

(1) B. CROCE, Théorie et Histoire de L'historiographie, P .14.

(2) B. CROCE, Théorie et Histoire de L'historiographie, P .17.

ويعتقد كروتشه أن التفريق بين ما هو تاريخي وغير تاريخي يعتمد على مدى ممارسة الفكر ، ويؤكد في السياق ذاته أن « حتى تاريخ الفلسفة يمكنه أن يُصبح كرونولوجيا عندما يُكتب أو يُقرأ من طرف هؤلاء الذين لا يفهمون الفلسفة » [1] .

فهم لا يدركون نظرياتها ومذاهبها لأنهم لا ينقلونها إلى الفكر الحاضر في سجال راهن يعد من ضرورات الحياة المعاصرة .

قال كروتشه عن التاريخ أنه فعل تفكير من إنتاج الإرادة ، ويعتمد برهان هذا القول على أن التاريخ هو ممارسة عقلية أو فكرية نسعى لأن نجعلها ممارسة حاضرة تخضع لمتطلبات حياتنا الواقعية ، فننشئ بذلك تركيبا تاريخيا جديدا بفضل القدرات العقلية للمؤرخ .

أما الكرونولوجيا فهي عبارة عن أخبار فقط ، مرصوصة ومحفوظة يُراعى في حفظها الترتيب الزمني ، وهذه الأخيرة تفتقر إلى منطق داخلي يُنظم نموها من الداخل وبالتالي فلا حياة فيها . وبإمكان التاريخ أن يصير كرونولوجيا أو أخبار إذا لم نخضعه لعملية التفكير والتأمل والاستنتاج . فهل يمكن بالفعل أن توجد الروايات الفارغة والوثائق الميتة ؟

إن كروتشه يُجيب عن هذا التساؤل قائلا : « في معنى واحد ، لا ، لأنه لا يوجد أبدا ما هو غريب وخارج عن إطار الفكر» [2] . إن التاريخ الحقيقي إذن هو الفكر الذي يطمح إلى معالجة مشاكل عملية حاضرة ، ولذلك فالتواريخ التي لا تحمل هذا الهدف ليست أبدا تواريخ حقيقية ، بل مجرد أخبار سطحية لا تُضيف شيئا إلى الواقع والحياة . وإن معالجة الفوارق الموجودة بين التاريخ والكرونولوجيا هي التي تسمح بتحديد الحدث التاريخي [3] والحدث غير

---

(1) B. CROCE, Théorie et Histoire de L'historiographie, P .18.

(2) Ibid, P P. 18 - 19.

(٣) أو التاريخ الحقيقي ويُطلق عليه عبد الله العروي اسم التاريخ الفعلي ، ويقصد بذلك التاريخ كوقائع، في مقابل التاريخ المروي أو التاريخ كأخبار .

وبهذا الصدد يمكن للقارئ أن يعود في مراجعة هذه المسألة إلى كتابه: **مفهوم التاريخ :الألفاظ والمذاهب** ، ج١ ، ص . ٢٦ .

التاريخي. وفي هذا الإطار لا يمكن التردد في القول بشكل حاسم أن الفكر، هو الفيصل في هذا التفريق ذلك لأن « الحدث التاريخي هو كذلك بمقدار ما يُفكرُ فيه، ومن جهة أخرى لا شيء يوجد خارج التفكير ، وبناء على ذلك من العبث التساؤل: ما هي الأحداث التاريخية وما هي الأحداث غير التاريخية . فالحدث غير التاريخي سيكون حدثا لا يُفكر فيه ، وإذن فهو غير موجود » (١) . إن المعيار الذي حدده كروتشه لإزالة سوء التمييز بين ما هو تاريخي وما هو غير تاريخي هو التفكير الذي يتولى حل مشكلات الحياة « بالسمو من فوضى الحياة إلى الوعي الواضح»(٢) .

إن المعرفة التاريخية بهذا المنظور مرهونة بالفكر ومشروطة به ، فلقد « أسس كروتشه تصوره العام للإنسان والعالم على يقين أن كل شيئ هو فكر، وأن الفكر هو تاريخ ، بمعنى أنه صيرورة مطلقة ، مستمرة وأبدية » (٣) ، فلا يمكن للحقيقة أن تتجلي أو أن توجد خارج الفكر .

- التاريخ كحاضر أبدي

يُحيل مبدأ المعاصرة عند كروتشه إلى القول أن " كل تاريخ تاريخ معاصر"، وعليه يُرفع كل التاريخ إلى حاضر أبدي « فالماضي لا يعيش بأي شكل من الأشكال إلا في الحاضر» (٤) . فلقد اجتهد كروتشه في إبقاء المصطلح مُتسقا مع روح النص ، وهذا لكي تحقق هذه الوظيفة غايتها ويحصل الإنسجام بين المفاهيم التي تتجلى أصالتها في النظرية التاريخية ، فقد كان أسلوبه في الكتابة جديدا وغير مألوف من قبل ، فرغم أنه ورث ميراثا فلسفيا لا يُستهان به إلا أن نشاطه الفلسفي يُحاول أن يتفرد ويُثبت خصائص فلسفته ، ويظهر هذا الأمر بجلاء في مؤلفاته . وقد يُشاطرني القارئ الرأي إذا قلت إن الرجل طوع اللغة لتُعبر عن مضامين فلسفية جديدة ، كما حرص على البناء النسقي لأطروحاته .

(1) B. CROCE, Théorie et Histoire de L'historiographie, P .73.

(2) Ibid, P. 74.

(3) ERIC MERLOTTI," L'intention Speculative de Benedtto Croce", P.79.

(4) B. CROCE, Théorie et Histoire de L'historiographie, P .62.

إن رفع التاريخ إلى حاضر أبدي في المعرفة التاريخية عند كروتشه ، من شأنه أن يناهض الآراء الكثيرة في هذا المجال ، ويؤكد أن التاريخ لا يمكنه أن يكون إلا حاضرا أبديا لأنه بالدرجة الأولى ، عملية فكرية يتماهى فيها الحدث التاريخي بالوعي الراهن ، فالفعل التاريخي هو عقلي أكثر منه زمني ، ويقول : «عندما نضع التاريخ في مرتبته الحقيقية التي هي معرفة الحاضر الأبدي (*) ، فإنه يظهر بجلاء أنه لا يُشكل إلا شيئا واحدا مع الفلسفة ، ومن جهتها فإن هذه الأخيرة لم تكن أبدا شيئا آخر إلا التفكير في الحاضر الأبدي »[1] . إن التاريخ يكتسب معناه الحقيقي والصحيح في الحاضر، ولذلك فهو على الدوام حاضر أبدي.

- الوثيقة في التاريخ

تلعب الوثيقة دورها الأساسي في جعل التاريخ حيًا ومعاصرا ، ولا يمكن تصور العملية التاريخية بدون وثيقة ، فالتاريخ بدون توظيفه للوثائق « سيكف على أن يكون نشاطا روحيا »[2] ، لأنه يتحول إلى مجموعة من العبارات والإشارات فقط ، ليس لها علاقة بالتاريخ . وعلى هذا الأساس فالتاريخ " المعاصر" أو " الحي " هو الذي سيتشكل انطلاقا من توظيفه للوثيقة التاريخية كأداة منهجية أساسية لا يمكن الاستغناء عنها . وعلى الرغم من أهمية الكتب والمستندات والوثائق التاريخية ، إلا أن العملية المعرفية للتاريخ لا تكتمل بدون عقل المؤرخ .

وعلى ضوء هذا الكلام يمكن القول ، أن التاريخ الحي أو " المعاصر " هو الوثيقة مُضافا إليها عقل المؤرخ الذي هو في حقيقته سلسلة الإدراكات العقلية ، من تحليل وبناء وتركيب ونقد ، وكل آليات التفكير هذه هي التي تعمل على استنطاق الوثيقة .

(*) ورد التركيز في الأصل .

(1) B. CROCE, Théorie et Histoire de L'historiographie, P .43.

(2) Ibid, P. 18.

في سؤال للعروي : ما هي مادة التاريخ ؟ يقول : « إذا أجبنا هي الحادثة أشرنا إلى التاريخ – الوقائع ، إذا أجبنا هي الوثيقة أشرنا إلى عمل المؤرخ . . .، إذا حرصنا على الوفاء للتعريف الذي يوحد بين المفهومين وَجب القول إن المادة التاريخية هي الحادثة – الوثيقة (الحادثة المُضمنة في رمز يدل عليها) »[1] .

إن استغلال الوثائق التاريخية يكشف بوضوح جهود المؤرخ ، لأن الحقيقة التاريخية التي يصل إليها هي تلك التي تُفضي إليها تحليلاته واستنتاجاته المبنية على استثمار جيد ومدروس للوثائق ، ويُنبه كروتشه في هذا السياق إلى ضرورة إدراك العلاقة الموجودة بين الوثيقة التاريخية والنقد في عملية التفكير التاريخي ، « **لأن الوثيقة والنقد ، الحياة والتفكير هما المصدران (*) الحقيقيان ، وعنصرا التركيب التاريخي** »[2] . وإذا كانت الوثيقة هي التي تُضفي على العمل التاريخي مصداقيته ، وتجعله تاريخا حيًا (معاصرًا بلغة كروتشه) ، كما تجعله يدل على الفعالية الإنسانية ، إذ أنها أداة معرفة مُحفزة على المعرفة ، إلا أنها تبقى مُبهمة إذا لم يتمكن المؤرخ من فك رموزها واستجلاء أسرارها واستنطاقها معرفيا .

وفي الأخير إن التاريخ المعاصر هو المادة التاريخية كأداة معرفة مُضافًا إليها أحكام المؤرخ ، فالمعاصرة التاريخية تتطلب توفيرا لهذه الشروط العلمية والعملية ، ويُعتبر حُضور الوثيقة أهمها .

- مفهوم الفلسفة بوصفها " نزعة تاريخية مطلقة "

اكتملت الصياغة النهائية للتصور الكروتشي للفلسفة (سنة ١٩٣٩) وهذا في مقال تاريخي هام استكمل به كروتشه طابع فلسفته الموسومة بـ : " النزعة التاريخية المطلقة " . وعلى الرغم من تريثه في إعطاء الصياغة النهائية لفلسفته ، والوقت الطويل الذي استغرقته هذه الصياغة ، وهو يزيد عن نصف قرن ، إلا أن

---

(١) عبد الله العروي ، مفهوم التاريخ : الألفاظ والمذاهب ، ج١ ، (بيروت : المركز الثقافي العربي ، ط١ ، ١٩٩٢) ، ص . ٦٧ .

(*) ورد التركيز في الأصل .

(2) B. CROCE, Théorie et Histoire de L'historiographie, P .20.

القارئ يُلاحظ أن خصائص الكتابة الكروتشية ، وكيفية تصورها للقضايا الإنسانية ومُعالجتها للتاريخ بشكل حصري ، كفيل بأن يُؤدي إلى تصور كروتشه للفلسفة بوصفها نزعة تاريخية مطلقة ، مما يعني أن طبيعة الأطروحات الفلسفية كانت ستقود إلى مثل ذلك التصور .

وهذا يُحيلني إلى القول أن الملامح الأولى لذلك التصورموجودة في مقاله المبكر المعنون : " التاريخ يندرج تحت التصور العام للفن " ، الذي كتبه في (سنة ١٨٩٣) والذي كان بمثابة النواة الأولى لـ : " النزعة التاريخية المطلقة " ، وكان على النصوص والمؤلفات اللاحقة أن تُطور وتشرح هذا المفهوم قبل أن يأخذ طريقه للصياغة النهائية (سنة ١٩٣٩) .

لقد شرح كروتشه مبادئ فلسفته بتدرج زمني ومنطقي في محاولة لإقناع قارئه بهذه الفلسفة ، التي تبدو مصطلحاتها ومفرداتها غريبة عما ألفه في فلسفات أخرى ، لذلك يبدو البناء النسقي لهذه الفلسفة منطقيا ومنسجما مع أطروحاته ومفاهيمها ومدلول هذه المفاهيم أيضا . فقد برهن كروتشه في نزعته التاريخية المطلقة أنه لا توجد حقيقة خارج الفكر، وأن الفكر هو الواقع بعينه [١] وفي هذا إقصاء لكل تعالٍ ، لأن التاريخ لا يتعامل إلا مع الواقع ولا يتعامل مع المجردات ، فضلا على أن التاريخ لا يهتم إلا بوضع الأفراد والجماعات في إطار تاريخي معين .

ويؤكد الفيلسوف في مستهل مقاله : "مفهوم الفلسفة بوصفها نزعة تاريخية مطلقة"على أن المسألة الأولى التي يَوَدُ إثباتها هي أن « الفلسفة لم تكن أبدا في الواقع ، ولا يمكنها أن تكون شيئا آخر غير فلسفة للروح » [٢] ، أما المسألة

---

(١) وفي حقيقة الأمر فإن هذه الفكرة كانت قد تبلورت في ذهن الفيلسوف قبل سنوات طويلة من كتابة مقاله : " مفهوم الفلسفة بوصفها نزعة تاريخية مطلقة " ، إذ نجده يؤكد في خاتمة كتابه : **فلسفة العمل** (سنة ١٩٠٨) ، هذه الفكرة قائلا « بفلسفة العمل ينتهي عرض فلسفتنا التي اقترحنا تسميتها : فلسفة الروح (الفكر)، وينتهي في الوقت ذاته ، بحث الفلسفة ، لأن الفكر هو الواقع كله» أنظر بهذا الصدد كتابه :

Philosophie de La Pratique,p. 365.

(2) B. CROCE, “ Le Concept de la Philosophie Comme Historisme Absolu”, P.17.

الثانية في هذا الطرح فهي أن « فلسفة الروح ، التي لا يمكن أن تكون إلا عيّانية، لم تكن بالفعل إلا تفكيراً تاريخيًا ، وأنه خلال صيرورتها تمثل اللحظة (ذاتها مشروطة تاريخيا) للتأمل المنهجي » [١] وإن هاتين الفكرتين لتؤكدان بدورهما على أن " فلسفة الروح " هي تاريخية ، لأن الروح الكروتشي واقعي وعياني .

إن الفلسفة وتحديدا " فلسفة الروح " تتعاطى مع الواقع بشكل مباشر عبر الأحكام التي تُصدرها على هذا الواقع ، وهي ليست مفارقة لهذا الواقع أو متعالية عليه وعلى هذا الأساس فإن الطريقة أو المنهجية التي تستخدمها " فلسفة الروح " هذه « ليست ولم تكن على الإطلاق طريقة تجريدية ، أو تعميمية ولكنها طريقة محسوسة ، تُفكر في الكلي مُحايثا في الفردي » [٢] . ولعل هذا من شأنه أن يرفع كل لُبس وتناقض عن معنى " الروح " الكروتشي وتصوره للواقع ، وهذه الفكرة مُلفتة للانتباه في هذه الفلسفة لأنها لا تجعل الروح ذا طابع تجريدي .

وفي واقع الأمر فإنه يجري التأكيد هنا ، على أن مفهوم الفلسفة كان على الدوام متعلقا بالأشياء الإنسانية ، ومرتبطا أشد الارتباط بحياة الفرد في الواقع وبنشاطه - (هاهنا) - في هذا العالم ، وليست ثمة عوالم أخرى مفارقة للواقع، وهذا ما تعنيه أيضا فلسفة الروح عند كروتشه ، تلك التي تؤكد دومًا على أن هذه الفلسفة تتعلق بالأشياء الإنسانية والروحانية وتُحارب كل تعالٍ ديني وميتافيزيقي[٣]

ويثبت القول الكروتشي في هذا المجال أن الموضوع الحقيقي للمعرفة هو نشاط الأفراد ، إضافة إلى تاريخ هذا النشاط عبر الزمان . واتساقا مع هذا الطرح يتضح بجلاء لماذا عارض كّروتشه بشدة مفهوم الفلسفة عند التنويريين والوضعيين ، ومفهوم " فلسفة الروح " عند هيجل .

إن الفلسفة لا تشكل إلا أمرا واحدا مع التاريخ ، فالفلسفة تماثل التاريخ والتاريخ يماثل الفلسفة ، وتنطلق البرهنة على هذه القضية من الاعتقاد أن الحكم

---

(1) Ibid, P P. 17 - 18.

(2) Ibid, P. 22.

(3) Ibid, P. 23.

التاريخي هو التوحيد بين الفردي والكلي ، بين الموضوع والمحمول ، بين التمثل والتصور.

وتفضي هذه الفكرة المتعلقة بطبيعة الحكم في نهاية المطاف إلى الإقرار أن الحكم التاريخي واقعي ، بل إنه لكي يكون تاريخيا عليه أن يتعلق بحياة ونشاط الأفراد في هذا العالم .

لقد قاد الحماس الكبير لهذه الفكرة ، إلى إحالة كل الأطروحات والتعريفات الفلسفية إلى التاريخ ويتضح هذا الكلام من خلال موقف كروتشه : « . وتاريخية هي أيضا كل الحلول و التعاريف المتعلقة بالفلسفة التي ترجع دوما إلى الواقع وإلى التـاريخ » (1) . وهذا بالمعنى الذي يقصد به أن الفلسفة هي في جميع قضاياها وفي تعريفاتها تستند إلى التاريخ على أنه واقع مَعيش .

حينما تتحد الفلسفة بالتفكير التاريخي فنحن لا نفكر إلا في الأفعال الفردية، ولهذا فإن كروتشه عندما تناول موضوع " الفكر" في كتاباته ، نبه القارئ إلى أن الفكر ليس شيئا في ذاته أو بذاته وأنه لا يمكن أن يكون إلا تاريخيا . وهذه الفكرة المحورية التي تشكل الأساس المعرفي لخطاب النزعة التاريخية المطلقة ، نجده يُعيد طرحها وتأكيدها من جديد في ختام مقاله : " مفهوم الفلسفة بوصفها نزعة تاريخية مطلقة " .

كما يتناول في ختام هذا المقال أيضا ، وظيفة الفلسفة التي ستصبح : «منهجية في الكتابة التاريخية » (2) . وفي حقيقة الأمر فإن هذا الطرح ، كان كروتشه قد اقترحه قبل سنوات خلت ، أي قبل ديباجة مقاله المذكور(سنة ١٩٣٩) كما يؤكد هو على ذلك وبالفعل فعندما نعود إلى كتابه : **نظرية وتاريخ الكتابة التاريخية** ، (سنة ١٩١٢) فإننا نعثر على بدايات تأكيد هذا الطرح الذي مفاده أن الفلسفة لا يمكنها أن تكون إلا منهجية في الكتابة التاريخية .

(1) B. CROCE, " Le Concept de la Philosophie Comme Historisme Absolu", P.34.

(2) Ibid, P. 35.

وبوصف الفلسفة منهجية في الكتابة التاريخية فإنها بذلك « تسد الطريق أمام كل تأويل ميتافيزيقي خاطئ لفلسفة الروح والروحانية المطلقة نفسها . وتسمح بإعطائها الاسم الذي يلائمها أكثر وهو **النزعة التاريخية المطلقة** (*) » [1] . بهذه العبارة الأخيرة ختم كروتشه مقاله الذي ينتهي فيه إلى أن الفلسفة لا يمكنها أن تكون إلا " نزعة تاريخية مطلقة " ويؤكد فيه على مذهبه الذي تعاطى مع المسائل التاريخية بشكل معرفي مختلف وجديد.

إن البناء المعرفي والمنهجي لهذه الأطروحات الفلسفية ، التي تحاول أن تحمل القارئ على الاعتقاد بصحتها ، كان قد استغرق تحصيلها وقتا طويلا من التفكير والتأمل ، و تجلى ذلك في كثرة المؤلفات وارتباط كثير من النصوص بعضها ببعض، الأمر الذي يعني أن كل كتاب كان يبدأ من حيث ينتهي سابقه ، ويكشف في الوقت ذاته عن تطور المفاهيم الفلسفية ، الأمر الذي يعني أن تتبع هذا الإنتاج الغزير من حيث بناءاته المنطقية من الأهمية بمكان .

فكثير من المفاهيم الفلسفية لا يكتسب مشروعية وجوده إلا داخل النسق الفلسفي لكروتشه ، وخارج هذا الإطار تبدو تلك المفاهيم غريبة وغير مُستصاغة : كأن يكون الفن مدخلا رئيسيا للتاريخ ، وأن لا تُفهم أطروحاته التاريخية فيما يتعلق بمسألة " الفردي " و " الكلي " إلا بتتبع أطروحاته المنطقية ، هذا على سبيل المثال لا الحصر .

إن النزعة التاريخية المطلقة كمفهوم فلسفي تتأسس عبر صياغة مفاهيم عديدة تحاول أن تنسجم مع الطرح المقترح ، مما لا يُفضي إلى لُبس في البناء المعرفي لهذه النظرية وتركيبها المنطقي ، هذا بغض النظر إذا كنا نوافق الرجل أفكاره أم كنا نُعارضها.

---

(1) B. CROCE, " Le Concept de la Philosophie Comme Historisme Absolu", P.35.

(*) التركيز مضاف إلى النص .

وبغرض شرح الأفكار الأساسية التي تطبع " النزعة التاريخية المطلقة " حاولت أن أؤكد أنه لا يمكن فهم حقيقة تلك الأفكار إلا في علاقتها بالمعرفة التاريخية .

- خصائص " النزعة التاريخية المطلقة "

في موقفه من الفلسفة والتاريخ لجأ كروتشه إلى إقصاء كل بُعد ميتافيزيقي ، وحاول أن يتنكر لمفهوم الفلسفة بمعناه الذي كان سائدا ، فالفلسفة لم تعد تعني إلا الفكر، على أنه الواقع العيّاني الذي هو التاريخ ، والتاريخ الذي هو فلسفة ، وهذه الأخيرة لا تتعامل مع المجردات بل مع التجربة الإنسانية المباشرة. وفي ذات الموضوع يُعلق (شايكس راي) في مقاله شارحا هذه المسألة : « كل فلسفة تتطور انطلاقا من حدس أولي ترتبط به لتقصي كل البدائل التي تُميز كل النتائج ، سيكون الكوجيطو عند ديكارت ، وعند باسكال سيكون بلا شك ذلك التناقض الموجود بين بؤس الإنسان وعظمته . . . وعند كروتشه هناك اتجاهان يظهران ، الأول يقود إلى الجمال وإلى " الحدس الغنائي " والثاني إلى الحكم الواقعي التاريخي وإلى الاتحاد الحميمي للفلسفة بالكتابة التاريخية . وهناك هم آخر ينضاف إلى هذين النظامين : هو ذلك الذي يتعلق **بحماية القيم الأخلاقية بإقصاء كل متعالياتها (*)** » [1] .

ويعني هذا القول أن الفكر لا يمكنه أن يكون مُفارقا لأنه تاريخي ، فلقد كانت "النزعة التاريخية المطلقة " ضد المثالية المطلقة وضد كل أشكال التفكير غير الواقعي ، فالموضوع الحقيقي للتاريخ هو الواقع والحياة ولا شيء غير هذا . وتؤكد هذه الفكرة بدورها حرص كروتشه ، أثناء صياغته لمذهبه الفلسفي، على إلغاء فكرة الثنائية ، فلقد وحد بين الفكر والواقع ، بين" الكلي " (التجريدي) و " الفردي " (الواقعي) ، محاولا رفع هذه الثنائية التي دأب الفكر الفلسفي على الاعتقاد بها .

(1) J. CHAIX - RUY, " La genése de L'historicisme Chez benedetto croce", P .308.

(*) التركيز مضاف إلى النص .

إن الفردي يتجسد في الكلي ، كما يتجسد الكلي في الفردي ، فنحن لا نفهم القضية الكلية (وهي موضوع التاريخ) ، إلا إذا أدركنا أن التاريخ هو في حقيقته الفكر مجسداً في الأفراد ، ويُحيل التمييز بينهما إلى السقوط من جديد في التجريد والعودة إلى الميتافيزيقا ، ولقد كان هذا هو خطأ هيجل في تقدير كروتشه حين ميز بين الفكر والواقع وجعلهما متعارضين ومتناقضين . فبالفعل هناك تميز في التفكير ، ولكن لا يمكن التفكير في التميز دون الوحدة ، ولا في الوحدة دون تميز ، ويدل هذا الموقف الأخير من جديد على رفض كروتشه للميتافيزيقا ، والتوحيد بين الفكر والفعل وكروتشه في تطويره لمفهوم الفلسفة بوصفها " نزعة تاريخية مطلقة " لم يُخف معارضته لثيولوجيا هيجل ، ويعتمد الجزء الكبير من صياغته لنزعته التاريخية على مناقشة الفكر الهيجلي وخاصة مفهومه للفكر ولمسار التاريخ ، وتحديدا ماهية الفلسفة وتاريخ الفلسفة ، حيث أكد على أن " العلاقة بين الفلسفة وتاريخ الفلسفة هي الفعل نفسه للتفلسف ، الفعل الفلسفي الذي يكتمل بطريقة فردية ودائما متنوعة " (١) .

إن معارضة الهيجلية التي تتولى النزعة التاريخية عند كروتشه كشف عناصرها ، تتمحور بشكل رئيسي في تحديد ما هي حقيقة الفكر ، ولماذا تعتبر المواقف الهيجلية خاطئة بشأنها ؟ لقد أفضى هذا السجال الفلسفي إلى تحديد الفلسفة كلحظة منهجية في الكتابة التاريخية ، إذ تكمن وظيفة الفلسفة في تحديد المفاهيم التي نُفكر بواسطتها في الواقع وتعمل على شرح المقولات المُشكلة للأحكام التاريخية والحكم عليها .

فالنزعة التاريخية المطلقة هي الفلسفة مُتحدة مع التاريخ في لحظة منهجية ، وليس ثمة إلا فلسفة الروح ، وأن فلسفة الروح هذه هي الواقع العيني ، وبالتالي فهي التفكيرالتاريخي . إن هذا الموقف يُكذب كل المزاعم التي تدعي وجود حقيقة خارج الفكر البشري ، فلا شيء لاعقلاني ولا يوجد إلا التاريخ .

---

(1) SERGIO - ROMANO, B. Croce : La Philosophie Comme Histoire de La Liberté, P .65.

لقد أدى هذا التصور الكروتشي إلى التأكيد أن كل المشاكل لم تعد تُطرح إلا تاريخيا ، ولذلك رد كل المعرفة إلى معرفة تاريخية وكل التاريخ إلى تاريخ" معاصر" بل إنه رفعه إلى مستوى " الحاضر الأبدي " ، فالوجود الحقيقي هو الوجود التاريخي ، والفلسفة لا تحيا إلا في التاريخ وهذا ما يعد في صميمه " النزعة التاريخية المطلقة " .

وبناءً على ما تم عرضه ، ستتخذ الفلسفة وضعها الصحيح فهي ليست " روحانية مطلقة " بل هي " نزعة تاريخية مطلقة " ولم تعد تحيا إلا في التاريخ ، بل إن الفلسفة الوحيدة هي الفلسفة التاريخية. وبهذا الصدد يُعلق (بول أوليفيي) ، في إحدى دراساته ، على هذه الفكرة قائلا: « إن التعريف الموجز للنزعة التاريخية هو إذن ، التفكير التاريخي لعالم تاريخي فهو إذن تطور لتفكير، الذي هو تفكير لتطور» [١] .

فالنزعة التاريخية المطلقة التي تجعل التاريخ شاملا لكل النشاط الروحي ، لا تهتم بجدلية الفكرة كما تم تناول ذلك وتوضيحه في سياقات سابقة ، وبالتحديد عندما تم التطرق لهيجل ، كما لا تهتم بتطورها الكرونولوجي (الترتيب الزمني) ، بقدر ما تولي عنايتها بشكل كبير لوضع الأفراد في إطار تاريخي معين .

خلف هذا التصور الذي طوره كروتشه تدريجيا أدرك الرجل علاقة الفلسفة بتاريخ الفلسفة ، بوصفه الفعل ذاته للتفلسف والفعل الفلسفي الذي يتجسد عن طريق الأفراد ، لقد فهم أن التاريخ هو الفلسفة في صيرورة والفلسفة بوصفها تاريخا للفلسفة . وبهذا الصدد يضيف بول أولييفيي معقبا : « إن الفلسفة هي إذن تاريخ ، ليست فقط لأنها تعرف التاريخ ولكن لأنها تصير (*) في التاريخ أيضا ، إنها تاريخية في شكلها وفي مضمونها ، هكذا إذن تُبرر تماما كلمة " النزعة التاريخية المطلقة " التي اختارها كروتشه لتسمية مذهبه الخاص » [٢] .

---

(1) PAUL OLIVIER, Benedetto Croce, ou L'affirmation de L'immanence Absolue, P. 50.

(*) من الصيرورة .

(2) Ibid .

فالنزعة التاريخية المطلقة تُبَوءُ التاريخ مكانة مرموقة ، فلا ينضوي تحت لواء أي معرفة ، كما لا تجعله يقف على قدم المساواة مع الفلسفة لأنه سيستغرقها أيضا ، ولعل هذا ما يجعل المشروع الفلسفي الكروتشي من المشاريع الأكثر أصالة وطرافة في تاريخ الفلسفة المعاصرة .

وقيمة هذه النظرية لا تكمن في صدقها أو في عدمه ، لأن هذا يتوقف على مدى تبنيها، بل إن قيمتها تكمن في طريقة تركيبها والإعداد لها ، فقد استغرقت صياغتها النهائية حوالي النصف قرن ، مما يعني أن الفكرة كانت راسخة في ذهن الرجل وكان عليه أن يقطع أشواطا في التأليف لإقناع قارئ هذه الفلسفة بالبناء المنطقي لها وبالمفاهيم التي تقود إلى هذا التصور ، الأمر الذي يجعل " النزعة التاريخية المطلقة " مؤسسة معرفيا في ظل أدوات للتنظير لها .

تُشكل دراسة التاريخ قيمة معرفية عند كروتشه ، وهذا ما انبرى للدفاع عنه ابتداءً من مؤلفات الشباب وحتى المؤلفات المتأخرة ، ولذلك نجده لا يُخفي امتعاضه من الموقف الذي لا يعلي من قيمة التاريخ ولا يُؤمن بجدواه حين يقول : « عندما تنفي المذاهب المعادية للنزعة التاريخية (أو ما يسمى باللاتاريخانية) قيمة التاريخ، فهي تنفي في ذات الوقت الحياة الروحية . إنني لا أريد القول ، بطبيعة الحال ، أن الذين يعتقدون برفضهم للنزعة التاريخية ، ويتقدمون بوصفهم خُصوما، ينفون بالفعل الحياة الروحية على المستوى التطبيقي وأيضا على المستوى النظري ، ولكن من أجل فهم طريقتهم تلك بشكل عميق ومتماسك ، يتطلب الأمر منطقيا تلك النتيجة الموضحة » (١) .

إن حياة الروح لا يمكن فهمها بإقصاء للتاريخ ، لأن التاريخ هو الفكر ، والفكر هو التاريخ وإن « نفي قيمة التاريخ ، هو نفي إمكانية فهم الحياة الروحية » (٢) . ولذلك ترتبط النزعة التاريخية أشد الارتباط بالحياة الروحانية ، وهذا بالفعل ما سعت إليه فلسفته بشكل عام .

(1) B.CROCE," Philosophie et Historiographie", in : PAUL OLIVER, Benedetto Croce, ou L'affirmation de L'immanence Absolue, P. 163.

(2) Ibid, P. 165.

- موضوع الحرية في خطاب" النزعة التاريخية المطلقة"

تؤكد الأطروحات الكروتشية في مجال المعرفة التاريخية على مبدأ الحرية وعلى الصلة الوثيقة بين هذه الأخيرة والنزعة التاريخية المطلقة ، ناهيك على ضرورة تفتح الفكر في إطار الحرية ، فالنزعة التاريخية المطلقة هي نتيجة حقيقية للحرية وللنشاط البشري الخلاق ، فالفكر في إطار الحرية مُبدع وينشط باستمرار في سبيل ولادة النص التاريخي الجديد . واتساقا مع هذه الفكرة فالفعل في فلسفة كروتشه مُرادف للحرية (١) ولا يمكن التقدم في التاريخ في غياب هذه الأخيرة ، بل إن التاريخ الذي ينعت بأنه " الحي " أو " المعاصر " لا يكتسب مصداقيته بدون الحرية .

إن خير من يعبر عن هذه الحرية هو عمل المؤرخ ، إذ يعد هذا الأخير بمثابة الذات الفعالة والحرة أثناء الكتابة التاريخية ولا يمكن له صياغة أي حكم وهو مُكبل بآراء مُسبقة أو قبلية ، فمقدرة المؤرخ على ممارسة الحرية الفكرية وهو يصنع خطابا تاريخيا جديدا ، هي التي تُخول وصف عمله بالأصيل .

فالإرادة الحرة هي القوة المُبدعة للأفكار ، وهي التي تعمل من أجل تحويل أي نشاط إلى ممارسة عملية تتجسد في التاريخ ، إن الوعي بالتاريخ كبناء إنساني متواصل ، هو الوعي بالحرية في التاريخ ، لأن هذه الأخيرة هي فعل إنساني مادام التاريخ من إنجاز البشر.

يُحيل خطاب " النزعة التاريخية المطلقة " إلى القول أن كروتشه هو فيلسوف الحرية في التاريخ ، وعلى هذا الأساس فقد آمن كروتشه بأهمية الكتابة التاريخية

---

(١) يُعتبر كتاب كروتشه : L'histoire Comme Pensée et Comme Action **التاريخ بوصفه فكرا وبوصفه فعلا** ، أحسن نص يُكرس هذه الفكرة ، ولذلك يحلو لبعض الدراسات أن تُترجم الكتاب بمايلي : التاريخ قصة للحرية ، أو **التاريخ كفكر وكحركة** ، وكل هذه الترجمات تستجيب لهدف الكتاب في أن تجعل الفعل أو الحركة يقتضيان فضاء من الحرية . وقد آثرتُ ترجمة الكتاب : **التاريخ بوصفه فكرا وبوصفه فعلا** لأن هذا لا يشكل تعارضا مع أهمية الحرية للنشاط وللفعل الإنساني ، ولأن حقيقة الفعل الإنساني - كما تم توضيحه في سياقات عديدة من هذا البحث - وخاصة في الفصل الرابع ، تتوضح بمبدأ الإرادة التي تقتضي الحرية الفردية والإنسانية .

كمصدر للحرية حين قال : « أننا نتاج للماضي ونعيش في ماضٍ يُمارس علينا ضغطا من كل الجهات ، كيف نتجه إلى حياة جديدة ، كيف نبدع بشكل حقيقي نشاطنا الخاص إبداعا جديدا دون الخروج عن الماضي ، ودون أن نرتفع فوقه ؟ وكيف يمكننا أن نرتفع فوق الماضي ما دمنا نحن نُقيم فيه ، وما دام هو يمتزج بنا؟ هناك مخرج وحيد لهذا : هو التفكير فيه » (١) . فعملية التفكير في التاريخ هي التي تمنح له المعنى والحياة، وإن التاريخ كنشاط فعلي بكل ما تحمله هذه الكلمة من معنى ، يؤكد على أهمية الحرية في هذا النشاط ، فهي التي تُضفي معنى " المعاصرة " على التاريخ وهي التي تجعله " حيًا " وتُنقده من أن يبقى هيكلا مُحنطا لا معنى ولا حياة فيه .

إن أهمية التاريخ بكل أبعاده الزمنية أن يُصبح معاصرا لنا ، فنُفكر فيه وفقا لحياتنا الحاضرة ، وأن يستجيب لمشاكلنا فيخرج عن كونه مجرد كرونولوجيا ورصدا تراكميا للأخبار ، ويتجلى تجاوز الماضي وجعله معاصرا لنا بالتفكير فيه ، لأن التفكير في هذا السياق مُرادف للحرية والحركة ، ثم « لن تكون هناك حرية ، إذا لم يوجد على الدوام إبداع مُتجدد للحياة » (٢) . بهذا المعنى ربط كروتشه بين الممارسة الفكرية في التاريخ و فضاء هذه الممارسة ، فضاء الحرية ، لذلك كانت الحرية على الدوام هي أهم شروط الكتابة التاريخية وهي الفيصل في نعت هذه الكتابة بالتفرد والتميز . فليس التاريخ في نظر كروتشه إلا تطوراً للحركة الإبداعية للفكر وسيكون مستحيلا فهم الصيرورة التاريخية إذا لم نفهم أن الفكر هو نفسه تاريخ . لقد عبر الفيلسوف عن هذه الفكرة حين استخدم مصطلح (التاريخ – فلسفة) واعتبره موضوع المعرفة التاريخية . إن الفكر هو الذي يصنع تاريخه وهو في الوقت ذاته نتاجا لهذا التاريخ الفاعل فيه كذات مُفكرة ، لذلك « بدون الحرية لا يمكننا القول عن التاريخ أنه تقدم ، بل مجرد بنية ذاتية متواصلة ، حركة وحياة ، واستمرار اشتراك الفعل في التفكير. . . » (٣) .

---

(1) B . CROCE , L' histoire Comme Pensée et comme Action , P P. 56 - 57 .

(2) Ibid, P. 62.

(3) J. CHAIX - RUY, " L'historicisme Absolu de Benedetto Croce", P .313.

هكذا علق (شايكس راي) في إحدى مقالاته التي تحمل عنوان : "النزعة التاريخية المطلقة لبندتو كروتشه " على مكانة الحرية في " النزعة التاريخية المطلقة" وأهميتها في القول الفلسفي الكروتشي بوجه عام ، مؤكدا وشارحا المواقف الكروتشية إزاء هذه المسألة في مقال آخر له يحمل عنوان : " تكوين النزعة التاريخية عند بندتو كروتشه" قائلا : « لقد اعتقد كروتشه في الحرية ، وهذا الاعتقاد هو الذي سيصبح مع مرور السنين النواة لمذهبه الإنساني والعنصر المحرك للنزعة التاريخية عنده » (١).

وفي فصل بعنوان " التاريخ بوصفه فعلا " ، يشرح كروتشه الصيرورة التاريخية بوصفها حرية ، ويتطرق في هذا الفصل ، وعلى وجه التحديد في بدايته لشرح معنى كلمة " يفعل " والمعنى العام لهذه الكلمة ، والتي يُخبرنا أنها تُفيد معنى الإبداع ، النافع ، الفن ، بمعنى كل النشاط الإنساني بمختلف أصنافه ، وهذا الأمر هو الذي يُحيل إلى القول بأن " الفعل " هو موضوع الكتابة التاريخية (٢).

لايوجد ثمة فصل بين ما يُسميه كروتشه الفكر النظري والفكر العملي ،إذ لايفصل بين النشاطين (النظري والعملي) ،. فالفكر ليس هو الجانب النظري فقط كما يعتقد البعض ، أو كما تعتقد ذلك بعض الفلسفات ، بل إنه الفلسفة بوصفها النشاط الملموس .

إن " الفعل " الذي يتطلب الحرية ، هو الذي يسمح بالتأكيد على أن - "النزعة التاريخية المطلقة " عند كروتشه تتأسس بشكل واضح على دور " الفعل الحرية " في إحالة كل المعرفة إلى معرفة تاريخية ، كانت هذه هي الفكرة الأساسية التي سعت النزعة التاريخية عند كروتشه إلى تأكيدها ، فالحرية « هي المادة الأبدية للتاريخ ، هي الفنان وهي الموضوع ذاته يتحقق عبر جهد واضح للإبداع الذاتي » (٣)

---

(1) J. CHAIX - RUY, " La genése de L'historicisme Chez benedetto Croce", P .307.

(2) B . CROCE , L' histoire Comme Pensée et comme Action , P. 61 .

(3) J. CHAIX - RUY, " L'historicisme Absolu de Benedetto Croce", P .315.

لقد أدى حماس كروتشه لهذه القضية إلى إحالة الكتابة التاريخية إلى لحظة حرية فكرية ، حيث يتناول المؤرخ فيها موضوعه كيفما شاء ، وبكل ما يملكه من أدوات معرفية ومنهجية ليُصبح التاريخ كنص معرفي من إبداع المؤرخ .

وفي حقيقة الأمر إنه لا يمكن لنص مبتور أن يكشف بشكل واضح عن رأي كروتشه في مسألة الحرية ، إلا ضمن سياق عام لفلسفة الرجل التي تُشكل كلا متكاملا ، وعلى هذا الأساس فإن جل مؤلفاته تكشف عن أهمية الحرية في فلسفته.

يذهب (سرجيو رومانو) في كتابه الذي يمثل مجموع نصوص مُختارة من فكر كروتشه تولى التعليق عليها ، إلى القول في واحدة من تلك الدراسات : « في بداية الثلاثينيات هناك أطروحتان تُميزان فكر كروتشه وهما : التاريخ كتجلٍ واقعي للحياة والفكر ، والحرية بوصفها مثالا لتاريخ أخلاقي وسياسي » [1] .

فلقد كان لِزاما على كروتشه كمؤرخ أن يُبدي مواقفه إزاء القضايا المختلفة التي ترتبط بشكل أساسي بالتاريخ والحرية ، كأن يبدي موقفه من الفاشية والنازية مثلا ، وفي هذا الإطار يمكن القول أن التاريخ سجل له معارضته للنظام الفاشي في إيطاليا بزعامة موسوليني ، فلما نشر صديقه (جانتيل) : " بيان المثقفين الفاشيين " ، رد عليه كروتشه بـ : " بيان المثقفين المناهضين للفاشية "، ولم يأبه بأنه بسبب موقفه السياسي هذا خسر صداقة جانتيل ، التي دامت أكثر من ثلاثين عاما .

فكروتشه كان حريصا على أن لا يخسر فكرة انتصاره للحريات التي تجيء معالجتها في كتابيه : **تاريخ أوروبا في القرن التاسع عشر وتاريخ إيطاليا المعاصرة** (١٨٧١-١٩١٥) . وأعتقد أن مؤلفات هذه المرحلة لا تتأخر في الدفاع عن فكرة الحرية ، وأذكر على سبيل الحصر في هذا المضمون كتابه : **التاريخ بوصفه فكرا وبوصفه فعلا** (سنة ١٩٣٨) الذي أظهر اهتماما مُتزايد بموضوع الحرية . فحين اتخذ كروتشه موقفه النهائي ، واعتبر الفلسفة نزعة تاريخية مطلقة كانت هذه

(1) ROMANO - SERGIO, B. Croce : La philosophie Comme Histoire de La Liberté, P .189.

الخلاصة دليلا على على تطور فكرة الحرية عنده خلال هذه الأثناء . وأكدت على تلك العلاقة الضرورية والمتلازمة بين الحرية والنزعة التاريخية المطلقة . بل إن هذه النزعة التاريخية لا تحمل معناها الحقيقي في غياب البعد الأساسي لها ، الحرية ، لأن التاريخ هو تاريخ للحرية [١].

إن الكتابة التاريخية ، كما يراها كروتشه ، تُحررنا من الماضي وقيوده ، وتخلصنا من الأخطاء التي قد نقع فيها لأن هذه الكتابة بوسعها أن تنقل هذا الماضي إلى الحاضر وإلى عصر وزمن المؤرخ ، فنخرج بذلك التاريخ من غياهبه وكذا تصنيفاته التقليدية، لذلك فالتاريخ كمعرفة «يجعلنا أسياد الماضي، إنه يُحررنا ويُهيئ الفعل التاريخي. إن الحكم التاريخي يُحررنا من وِثاق الماضي» [٢]. وبالفعل فالكتابة التاريخية كمعرفة هي فعل الحرية ، وهذا ما دافع كروتشه عنه في أكثر من مناسبة و في جل نصوصه .

(١) هذه الفكرة يُمكن العودة إليها ومُراجعتها في الفصل المُعنون : " التأمل في التاريخ بوصفه تاريخا للحرية " في كتاب كروتشه : التاريخ بوصفه فكرا وبوصفه فعلا ، والذي ينبري فيه لبحث قضية الحرية وجعلها هي حقيقة التاريخ .

أنظر بهذا الصدد الكتاب التالي :

- B . CROCE , L' histoire Comme Pensée et comme Action , P. 68 .

(2) PAUL OLIVIER, " in : Encyclopédie de Philosophie Universelle, Les Oeuvres Philosophiques, Tome 2. (Paris: P. U. F, 1992), P. 2352.



الفصل السادس

نقد العقل التاريخي عند كروتشه



• تطور النزعة التاريخية عند كروتشه

يعد مفهوم الحرية عند كروتشه مفهوما فلسفيا وتاريخيا ، وهذا الطرح يؤكده في مستهل كتابه : **تاريخ أوروبا في القرن التاسع عشر** ، وينتقد كروتشه بهذا الصدد مفهوم الحرية الذي حدث حوله صراع أدى به إلى الفصل بين ما يُدعى بالحرية المدنية والحرية السياسية ، حرية كل فرد من جهة ، والحرية الخاصة لكل الأفراد الآخرين . وفي حقيقة الأمر فإن هذا الخلط لم يقع فيه فقط الأقدمون بل وقع فيه المُحدثون أيضًا ، الذين ذهبوا بدورهم إلى الفصل بين أنواع الحريات الإنسانية .

وخطأ هذا الطرح في رأي كروتشه مَرده إلى : « خطأ التجريد الذي يتجدد في كل مرة حاولنا فيه تعريف فكرة الحرية » [1] فيؤدي إلى الفصل والتمييز بين ما يحمل طابعًا عمليا وما يحمل طابعا تجريديا . بين مفهوم الحرية الفلسفي {التجريدي } ومفهوم الحرية التاريخي .

وأذكّر أن كروتشه كان قد تجاوز في فلسفته هذا التمييز ، الذي اعتبره خاطئا وغير مُقنع ، فقد جعل الفلسفة والتفكير التاريخي كلاهما شيء واحد . وعلى هذا الأساس فلكي يرفع اللبس الحاصل بين مفهوم الحرية التاريخي ومفهومها الفلسفي ، يجب التأكيد أنهما وجهين لعملة واحدة ، فالفلسفة تتجسد في التاريخ بتجسد نشاط أفرادها في المؤسسات الاجتماعية ، والتاريخ هوالفكر الفلسفي باعتباره الواقع العيّاني ، والتعبير المباشر لحركة ونشاط البشر.

ويحدد كروتشه موقفه المتعلق بالحرية والتأكيد الفعلي لها ، حين يقول في ذات السياق : « الحرية لم نبلغها عن طريق المصادفة . . . بل بموجب كل التجارب والحلول التي قلصت بشكل تدريجي المسافة ، وأنقصت التعارض بين السماء والأرض الله والعالم ، المثالي والواقعي » [2] ولقد أمكن بفضل هذه الجهود حصول وحدة بين

(1) B . CROCE, Histoire de L' Europe Au Dix - Neuviéme Siécle, Trad de L' Ita lien Par Henri Bedarida, (Paris : Les Editions Plon, 1959) , P . 36 .

(2) B. CROCE, Histoire de L' Europe Au Dix - Neuviéme Siécle , P. 36 .

المثالي والواقعي ، فينتفي بذلك التعارض الذي طبع هذين المفهومين . وفي نظر كروتشه فإننا : « حينما نتحدث عن تاريخ الفكر والفلسفة فنحن لا نفصلهما عن كل التاريخ : وحتى عن ذلك الذي يُدعى مدني أو سياسي أو اقتصادي أو أخلاقي .. » (1).

إن الحرية التي يُلفت كروتشه الانتباه إليها ، هي تلك التي تتجسد في أشكال وصور مختلفة لكي يتجلى مفهومها الإيجابي فعليا . ومثل ما تتجسد الحرية في التاريخ ، فقد تتجسد اللاحرية أيضًا ، وبهذا الصدد فإنه يرى أن مرحلة الخمسة عشرعاما التي تمتد من سقوط نابليون إلى ثورة (يوليو ١٨٣٠) تشكل مرحلة تاريخية تستجيب لنمط فكري سائد تطور إلى أن وصل إلى نتائجه الحتمية (2) . وهذا النمط الفكري ، هو ذاك الذي كان مُعاديا لحركة التحرر . فقد انعكس نمط الفكر السائد وطرائق التفكير على نوع وآليات النشاط وتطوره ، وهذا من شأنه أن يؤكد أن الأحداث السياسية هي انعكاس لما هو سائد من أفكار .

فكروتشه لا يفصل بين الفلسفة والتاريخ وهو يذهب في فكرته هذه إلى أعمق من هذا حين يقول : « قد نتفق في القول أن تميز فلسفة عصر من العصور لا يقتصر البحث فيه بالرجوع إلى الفلاسفة أو الفلاسفة الكبار، بل لا بد من استخلاصه من مظاهر هذا العصر مجتمعة » (3) . فأهمية أي فكر لا تستخلص بالنظر إليها من زاوية واحدة ، أو ربطها بفلسفة ما ، بل إن الآفاق الواسعة للفكر تقتضي تقييمه وفقا لجملة من العوامل الثقافية ، السياسية ، الإيديولوجية ، والعقائدية .....

يستند تصور التاريخ بوصفه قصة للحرية إلى كونه التطبيق الفعلي والعملي لهذه الحرية ، ويُنظر إليه إلى جانب الحضارات الإنسانية المختلفة كتكريس لهذا الفعل . فالفلسفة المتجسدة في التاريخ هي مظهر من مظاهر الحرية الإنسانية ،

---

(1) Ibid.

(2) Ibid, P. 83.

(3) Ibid, P. 38.

وفي هذا الإطار تندرج أيضًا حتى الحركات الثقافية التي عرفها التاريخ ، ومنها الحركة الرومانسية التي تناولها كروتشه في كتابه : **تاريخ أوروبا في القرن التاسع عشر.**

وفي تقدير كروتشه فإن الحركة الرومانسية النظرية والتأملية ، كانت بالفعل تمردًا ونقدًا لكل القيم الفلسفية والثقافية التي كانت سائدة في القرن الثامن عشر (عصر التنوير) ، وكان من نتائج ذلك أن « هذه الرومانسية أيقظت الحس بالشيء الأصيل ، وبالشعر ... فلقد أدركت الرومانسية الأهمية الكبرى للتلقائية والعاطفة والفردانية ، وخصتهم بمكانة في علم الجمال »[1] . وفضلا عن هذا فقد ساهمت الحركة الرومانسية في تعريف الناس بالقيمة " الفعلية " لكل نشاطها في المكان والزمان وهكذا أسست ما يُعرف ب : « الكتابة التاريخية الحديثة »[2] التي اهتمت بجميع العصور وجعلتها تحظى بالدراسة لأنها جزء من الحاضر والمستقبل ، ولذلك لم يكن بالإمكان تفضيل عصر على عصر أو الإشادة بمرحلة تاريخية والتحقير من مرحلة أخرى

وانسجامًا مع الطرح الكروتشي لهذه المسألة ، فإن قيم الرومانسية لا تُستخلص فقط بالعودة إلى ما كتبه فلاسفة هذه الفترة من مؤلفات ، وما نظّروا له من أفكار ، بل إن الرومانسية هي شكل من أشكال التعبير تجسدت ملامحها في القرن التاسع عشر، وكانت خير تعبير عن ردة الفعل للقيم السائدة آنذاك والمثالية عصر التنوير ومثله النموذجية ، فقد طرحت الرومانسية أفكارا ومُثلا جديدة، في الفن ، في الجمال ، وأخرى في العلم و الفلسفة .

ويمكن القول بهذا الصدد أن الحركة الفكرية الرومانسية عبرت خير تعبير عن الفلسفة السائدة التي امتدت قيمها إلى الواقع في محاولة لأن تصبح تاريخا بوصفه فكراعيّانيا .

---

(1) B. CROCE, Histoire de L;' Europe Au Dix - Neuviéme Siécle , P. 69 .
(2) Ibid

يحاول كروتشه في كتابه : **تاريخ إيطاليا الحديث** (١٨٧١ - ١٩١٥) أن يلتزم أمام القارئ بالمنهجية التي تبناها في الكتابة التاريخية وأن يُؤكد أن هذه المنهجية لم تكن أبدا مفصولة عن فلسفته . فقد حاول في هذا الكتاب مُجاراة لما قام به في كتابه : **تاريخ أوروبا في القرن التاسع عشر** أن يجعل من منهجه التاريخي وطريقة تأويله للتاريخ فلسفة تتكرس في الواقع بوصفها النشاط الفعلي للحياة الروحية للإنسان .

ففي **تاريخ إيطاليا الحديث** (١٨٧١ - ١٨١٥) الذي يتناول فيه كروتشه تاريخ إيطاليا الحديث بعد الوحدة ، يسعى الرجل إلى تقديم الأحداث التاريخية في علاقتها بمصادرها التي يُطلق عليها " الداخلية " في إشارة منه إلى أن هذا العمل لن يقوم بعرض الأحداث التاريخية في شكل كرونولوجيا بل يحاول ربطها بأسبابها الحقيقية .

ويتناول كروتشه بالدراسة السنوات الأخيرة التي يُطلق عليها " سنوات السلام " التي تمتد من (١٨٧١ – ١٩١٥) ليتوقف في مُعالجة الأحداث التاريخية في إيطاليا عند (سنة ١٩١٥) عشية دخولها الحرب العالمية الأولى .

ففي معرض حديثه عن تاريخ إيطاليا (سنة ١٨٩٠ – ١٩٠٠) ، الذي تضمنه الفصل الخامس من الكتاب المذكور أعلاه ، يعلل كروتشه سبب استيقاظ اهتمام الشباب الإيطالي بالمذاهب الاشتراكية حوالي (سنة ١٨٩٠) ، فيُعزي ذلك الاهتمام إلى الأوضاع النفسية التي كانت متدهورة وإلى الفراغ الفكري الذي كان سائداً ، فضلا على عدم التأكد من الوصول إلى الهدف وافتقاد الطرق الموصلة إليه ، ولذلك نجده يصل إلى النتيجة التي مفادها ، أنه نظراً للأسباب والأوضاع المتدهورة للمجتمع الإيطالي فإنه : « في أعقاب العشر سنوات اللاحقة تطورت الاشتراكية وانتشرت بسرعة »[١] .

ويدل هذا الوضع بالفعل على أن الظرف التاريخي الجديد كان نتاجًا طبيعيا

(1) B. CROCE, Histoire de L' italie Contemporaine (1871 -1915), Trad de Henri Bédarida (Paris : Payot , 1929), P .161 .

ومنطقيا لأوضاع فكرية مُعينة . فقد تعلق الشباب الإيطالي في تلك الفترة بمذهب فلسفي جديد يُدعى الاشتراكية الماركسية وحاول أن يجعله إطارا فعليا جديدا للنشاط الفكري .

وتكشف طريقة العرض التاريخي التي تبناها كروتشه وكيفية تعليله للأحداث التاريخية ، حرصه الشديد على أن يحتل مذهبه الفلسفي مكانته في نصوصه التاريخية ، فتكون الأفكارهي التاريخ ويكون هذا الأخير كتابا لفلسفة الروح وانعكاسا مباشرا لها . فالبشر في مذهب كروتشه لا يعيشون في عالم الأفكار بل في عالم الخبرة والأفعال حيث مكانتهم الحقيقية التي يتجلى فيها نشاطهم من خلال الأحداث الفردية ، وهذا التحليل من شأنه أن يُدعم فكرته التي تسعى للتأكيد على أن عالم الفكر ليس مُفارقا لعالم الفعل .

ويُستخلص من هذا العرض العاجل للتأسيس التاريخي للنزعة التاريخية من خلال الكتابين : **تاريخ أوروبا في القرن التاسع عشر ، و تاريخ إيطاليا الحديث** (١٨٧١ - ١٩١٥) ، أن كروتشه حرص حرصا شديدا على الالتزام بتطبيق منهجه والعمل بضوابطه في النص التاريخي . فإذا كانت النزعة التاريخية قد تأسست فلسفيا ومعرفيا في " الفلسفة بوصفها نزعة تاريخية مطلقة " كإطار نظري ، فقد تكرست فعليا في النص التاريخي الكروتشي ، لذلك فإني لا أملك ، بعد رصد بعض الشواهد ، إلا أن أقول أن الرجل كان مُلتزما بمبادئ مذهبه الذي دعا إليه في فلسفته الموسومة بـ : " النزعة التاريخية المطلقة " ، الأمر الذي يؤكد عدم وجود أي تنافر بين التأسيس الفلسفي والتأسيس التاريخي للنزعة التاريخية . فلقد جمع كروتشه بين صفتين أساسيتين هما كونه مؤرخًا وكونه فيلسوفا أيضًا . ولذلك يخلص هذا الجزء إلى تأكيد النزعة التاريخية الكروتشية على مستوى القول والفعل أيضا ، واعتبارها إحدى النزعات التاريخية الممكنة في إطار النزعة التاريخية العامة .

يلاحظ القارئ أن كروتشه في كتابيه التاريخيين المذكورين ، قد اهتم بدراسة تاريخ أوروبا بشكل عام وتاريخ إيطاليا بشكل خاص إبان مرحلة تاريخية معينة

وهي القرن التاسع عشر، علما أن هذه المرحلة المشار إليها تمثل عصر ظهور النزعات التاريخية الكبرى والمذاهب الفلسفية المشهورة ، فهل كان هذا الاختيار مقصوداً وغير عشوائي من طرف الفيلسوف ، في محاولة منه لتبرير النزعة التاريخية المطلقة وجعل هذه الفترة تستجيب لأفكاره فتكون بمثابة اختبارعملي للنزعة التاريخية ؟ فقد يوهمنا اختيار فترة الدراسة المقتصرة على القرن التاسع عشر بذلك . فهل يسعى كروتشه إلى تأكيد موقف فلسفي موجه لتعليل مسألة ما ، علما أن النزعة التاريخية هي موقف فلسفي من التاريخ وهي أدلوجة الفلاسفة أكثر منها منهجية للمؤرخين ؟ أم أن هذا الاختيار لم يكن إلا نموذجا للدراسة فقط ، وأن الرجل لا يمكنه ، وهو في معرض تحليله لمذهبه ، إلا الالتزام بفترة تاريخية محددة تسهل عليه الدراسة ، فلا يمكنه تغطية كل الفترات التاريخية بأحداثها الكبرى على مختلف الصعد !؟

ومهما تكن التخمينات حول هدف كروتشه إزاء هذه المسألة وعن المرحلة التاريخية التي عكف ، حصراً ، على دراستها فإنني أقول أنه سعى جاهدا لكي لا يكون متناقضًا مع طرحه الفلسفي ، وأن يؤكد تطبيقه الفعلي لمذهبه على مستوى الممارسة العملية ، وحتى وإن وظف من أجل إنجاح هذا المسعى نصوصه توظيفا مدروسا لخدمة قضيته . فلقد استطاع تبرير النزعة التاريخية منهجيا ، وعلى مستوى النص التاريخي .

ورغم تأكيد كروتشه على النزعة التاريخية التي آمن بها وعمل على تكريسها كعقيدة فلسفية ، ورغم أن العديد من الفلاسفة حبذوها ونادوا بها فلسفة جديدة بديلة ، إلا أن هناك آخرين رفضوها واتهموها بالعقم والإفلاس وعملوا جاهدين على إشهار عيوبها . وكان من أشهر من تكفل بالتصدي لها ومحاربتها من الفلاسفة ، فيلسوف العلم (كارل بوبر) (Karl Popper) وهذا في كتابيه : المجتمع المفتوح وأعداؤه (سنة ١٩٤٥) و عقم المذهب التاريخي (سنة ١٩٥٧).

• انتقادات كارل بوبر للنزعة التاريخية

ما هي حقيقة النقد البوبري وتفاصيله إزاء النزعة التاريخية من خلال كتابيه

المجتمع المفتوح وأعداؤه و **عقم المذهب التاريخي** . ثم ما هي الظروف التاريخية التي أصدر فيها بوبر هذا النقد ، وهل يمكن للنقد البوبري أن يستغرق جميع النزعات التاريخية ، وهل بالإمكان – في إطار ربط هذا النقد بالنزعة التاريخية عند كروتشه – انقاد النزعة التاريخية الكروتشية من نقد بوبر وبالتالي جعلها في مأمن من هذه الانتقادات لها ؟

وألفت عناية القارئ ، بهذه المناسبة ، أن الدواعي التي جعلتني أختار نزعة بوبر المضادة للنزعة التاريخية أو ما يدعى أيضا بلا تاريخانية بوبر نموذجا لنقد النزعة التاريخية ، هي كونه أكثر النقاد شهرة في هذا المجال وأكبر فيلسوف للعلم في القرن العشرين إلى جانب كونه مُعاصرا لأكبر النزعات التاريخية في زمنه منها : النزعة التاريخية عند ماينكه وكروتشه على سبيل المثال لا الحصر . إلى جانب آرائه الملفتة للانتباه في هذا المجال والتي أثارت وما تزال تثير جدلا ونقاشا كبيرين إلى يومنا هذا كلما طرح موضوع النزعة التاريخية .

- **أسباب رفض بوبر للنزعة التاريخية**

في كتابه : **المجتمع المفتوح وأعداؤه** ، يفحص بوبر النزعة التاريخية ممثلة عند ثلاثة من كبار الفلاسفة : أفلاطون – هيجل – وماركس . والكتاب هو مدخل نقدي للفلسفة السياسية والتاريخ ، ويسعى لتحليل الأشكال المعروفة للنزعة التاريخية في محاولة لبناء مجتمع " مفتوح " يُطلق الحرية للنقد في مقابل المجتمع " المغلق " الذي كان واقعا تحت سيطرة القوى السحرية ، وهذه الأخيرة ليست لها علاقة بالنقد والعقل والعلم .

كما يسعى الكتاب إلى « إعادة البناء الاجتماعي بطريقة عقلانية » (1) . وفي محاولة لتأكيد هذا المسعى يأتي تناول النزعة التاريخية كمحاولة لنقد هذه الفلسفة التي يعتبرها بوبر مسؤولة عما ساد المجتمعات من لا ديمقراطية ولا عقلانية .

---

(1) كارل بوبر ، **المجتمع المفتوح وأعداؤه** ، ج1 ، ترجمة السيد نفادي ، (لبنان : دار التنوير للطباعة والنشر ، 1998) ، ص . 10 .

فهو يحاول أن يقتفي أثر تطور النزعة التاريخية ، مُعللا الأسباب التي تجعلها غير مستصاغة ، شاجبا مواقفها التي يزعم أنها ضد العقل وضد التطور العلمي للعلم الاجتماعي ، مُنتقدا مواقف أولئك الذين جعلوها عقيدة ليس بالإمكان الاستغناء عنها .

ينتقد بوبر تفسير التاريخ بواسطة قوانين التطور وفي رأيه فإن التطور لا يخضع لقوانين صارمة ، فرغم أن المجتمعات البشرية تعتمد في طريقة تطورها على القوانين ، إلا أن هذا لا يعني أننا يمكن أن نتنبأ بها ، إذ تعد القوانين بدورها خاضعة لمعيار " الدحض " البوبري . ورغم اهتمام بوبر بمناهج الفيزياء وبمشكلاتها التقنية إلا أن هذا لم يصرفه عن العناية أيضًا بالعلوم الاجتماعية وما آلت إليه من وضعية متردية على حد زعمه ، وهذا ما يُبرر تناوله للنزعة التاريخية وتحليله لأسباب تدهور العلوم الاجتماعية من جراء ذلك .

يعتقد بوبر أن الوصف المختصر للنزعة التاريخية الذي يعتمد على نظرة العالم أو الفيلسوف الاجتماعي ، هو محاولته فهم ما يجري على مسرح التاريخ من أحداث أو مسرحية كما يسميها ، وادعائه إمكانية فهم قوانين التطور التاريخي ، وإذا حالفه النجاح في هذا العمل « سيكون قادرا ، بالطبع ، على أن يتنبأ بتطورات مستقبلية . فيضع السياسة عندئذ على أساس صلب ، ويعطينا نصيحة عملية بإخبارنا أي الأدوار السياسية يُحتمل أن تنجح وأيهما يُحتمل أن يُخفق » (1) . ولكن هذا المنهج لا يأتي بجدواه بسبب تعاطيه الخاطئ مع العلوم الاجتماعية ، ولذلك تأتي نتائجه هزيلة وغير مُقنعة ، فتكون النزعة التاريخية على أساس ذلك منهجا لا قيمة له ولا طائل من ورائه.

إن حكاية " المصير" أو التنبؤ بالمصير التي تزعمها النزعة التاريخية ، هي في تصوره حكاية مُضللة وهي مجرد " أسطورة " ، لأنه لا يمكن التنبؤ بالمصير الإنساني وليس ثمة ما يمكن أن يطلق عليه قوانين التطور التاريخي ، وهذا من أكبر الأخطاء التي وقعت فيها النزعة التاريخية ، ولذلك فإن التنبؤات التاريخية

---

(1) كارل بوبر، **المجتمع المفتوح وأعداؤه** ، ج1 ، ص . 17 .

عند بوبر تقع خارج المنهج العلمي « فالمستقبل يعتمد علينا ، ولسنا معتمدين على أية ضرورة تاريخية »[1] . وهذا الموقف هو نقد لأولئك الذين يدعون إمكانية التنبؤ بأحداث تقع في المستقبل ، أو أن بإمكان العلوم الاجتماعية أن تزودنا "بنبوءات تاريخية " وقوانين تتنبأ بمسار الأحداث والوقائع وبهذا الصدد يقول بوبر : « لقد جَمعت الفلسفات الاجتماعية المختلفة التي تتبنى مزاعم من هذا النوع تحت اسم النزعة التاريخية »[2] .

ولأن النزعة التاريخية أصبحت منهجا مَعيبًا ويؤدي إلى نتائج لا قيمة لها ، فقد حاول بوبر أن يبحث عن منهج يؤدى إلى نتائج معقولة وهذا بالشروع أول الأمر بتفنيد هذه النزعة على أساس أن التقدم هو حصيلة العلم ، والعلم في نظر بوبر يتوقف تقدمه على الذكاء والعبقريات الفردية . ولهذا فلا يمكن التنبؤ بالتقدم العلمي ، ولا يمكن التنبؤ التاريخي للمجتمع ، وكل الكلام عن المصير التاريخي لا يعدو أن يكون مجرد خرافة.

ويتأسس تفنيد تلك النزعة عند بوبر على فكرة استحالة التنبؤ بسير التاريخ وبمصيره ، فالنزعة التاريخية التي تعتبر « طريقة في معالجة العلوم الاجتماعية تفترض أن التنبؤ التاريخي هو غايتها الرئيسية ، كما تفترض إمكان الوصول إلى هذه الغاية بالكشف عن " القوانين " أو " الاتجاهات " أو "الأنماط" أو " الإيقاعات " التي يسير التاريخ وفقها »[3] . إن هذه النزعة التاريخية " مذهب عقيم " لأنه « منهج لا يؤتي أي ثمار »[4] .

ويحصر بوبر برهانه على كذب المذهب التاريخي في قضايا خمس هي :

- يتأثر التاريخ الإنساني في سيره تأثرا قويا بنمو المعرفة الإنسانية (وهذه

---

(١) كارل بوبر، **المجتمع المفتوح وأعداؤه** ، ج١ ، ص . ١١ .

(٢) المرجع نفسه ، الصفحة نفسها .

(٣) كارل بوبر ، **عقم المذهب التاريخي** ، تر: عبد الحميد صبره ، (مصر : منشأة المعارف بالإسكندرية ، ١٩٥٩) ، ص . ١١ .

(٤) المرجع نفسه ، ص . ٥٠ .

المقدمة لا بد أن يسلم بها حتى أولئك الذين يرون في أفكارنا ، بما في ذلك أفكارنا العلمية نتاجا عرضيا لنوع من التطور المادي)

- لا يمكن لنا بالطرق العقلية أو العلمية أن نتنبأ بكيفية نمو معارفنا العلمية ..

- وإذا فلا يمكننا التنبؤ بمستقبل سير التاريخ الإنساني .

- وهذا معناه أننا يجب أن نرفض إمكان قيام تاريخ نظري ، أي إمكان قيام علم تاريخي اجتماعي يقابل علم الطبيعة النظري .

- وبالتالى فقد أخطأ المذهب التاريخي في تصوره للغاية الأساسية التي يتوسل إليها بمناهجه ، وبيان ذلك تداعي المذهب التاريخي » [1] .

ولذلك ، ولأجل كل هذه الأسباب الوجيهة فإن النزعة التاريخية هي مذهب عقيم لا يمكن إصلاحه ، وعلينا أن نستمر في تفنيده ودحضه في تحليل بوبر .

لقد رفع كارل بوبر لواء النسبية وحاول أن يكون حليفا مهما لها ، وعمل على تحرير العلم من سلطة كل تأثير اجتماعي أو تاريخي فكان كاتبا مناهضا للنزعة التاريخية ، داعيا إلى تكريس منهجية العلوم الطبيعية في الدراسة الاجتماعية والتاريخية . فلا وجود لتاريخ موحد ولا معنى لما يسمى بالغاية أو المصير في تاريخ البشر ، فكان بهذا الموقف قريبا من المدرسة الوضعية وكيفية تعاطيها مع التاريخ .

في النصين المذكورين ، اللذين يطوران مفهوم النزعة التاريخية عند بوبر وموقفه العدائي منها ، يعترف الفيلسوف أن من أهم أسباب خصومته لها ، هو إيمانها بفكرة النبوءة ، وإمكانية تخطيطها للمصيرالإنساني بناءعلى قانون التطور التاريخي المزعوم وما ينجر عن هذا المنهج الخاطئ من مساوئ للتاريخ وللعلوم الاجتماعية بشكل عام في القول أن للتاريخ اتجاه عام يسير وفقه . ولذلك يجب أن يتركز النقد في هذا الإطار على تكريس فكرة الدحض القائمة على إلغاء التنبؤ في

---

(١) كارل بوبر ، **عقم المذهب التاريخي** ، ص ص . ٥ - ٦ .

كل مرة تم فيها طرح هذه القضية . يُذكر أن الظروف التاريخية التي أُحيطت بهذين الكتابين ، وحصراً كتاب : **المجتمع المفتوح وأعداؤه** ، قد تكون سببا رئيسيا لموقف بوبر من النزعة التاريخية ، ومُبررا لأطروحاته المزعومة بهذا الصدد ، وسببا كافيا ، لوضعها هي الأخرى على محك النقد والتقييم .

يقول بوبر في مقدمة الطبعة الثانية من : **المجتمع المفتوح وأعداؤه** ، « على الرغم من أن الكثير مما هو موجود في هذا الكتاب قد تبلور في مرحلة أسبق ، إلا أن القرار النهائي على كتابته كان قد اتخذ في مارس من العام ١٩٣٨ ، وفي نفس اليوم الذي استقبلت فيه أخبار غزو النمسا . وامتدت كتابته حتى العام ١٩٤٣ » (١).

وهذا يعني أن ظروف الحرب العالمية الثانية كانت عاملا رئيسيا في إملاء مادته وصياغة محتواها ، نظرا لما ساد أعوامها من نظرة سوداوية إلى لأشياء ، حيث كانت النهاية السعيدة غير مؤكدة والأفاق غير واضحة ، وهذا هو الزمن الذي أنجب الكتاب المذكور، وشكل إيقاعه وبلور موقفا من الأنظمة الفكرية السائدة آنذاك كالماركسية مثلا ، التي نظر إليها بوبر كفلسفة خاطئة بسبب ما اقترفته من أخطاء في ظل النضال التحرري في العالم ، ولذلك كان نقد بوبر لها عنيفا ولاذعا .

لقد ساهمت ظروف الحرب العالمية الثانية في صياغة حدوس هذا الكتاب ، فلا غرو إذن إن كانت نبرته حادة ومواقفه شديدة اللهجة إزاء بعض الأنظمة الفكرية والسياسية التي تعد مرتبطة بالنزعة التاريخية ، ومنها الأنظمة الشمولية التي هي أنظمة ضد الديمقراطية وحرية الأفراد لأن أصحابها يؤمنون أيضًا بقضية المصير التاريخي والهدف المُسطر سَلَفا .

لذلك يُطلق بوبر على هؤلاء اسم ، « الأنبياء المزعومين الذين يتنبئون أن حوادث معينة ، مثل ذلة السقوط في الشمولية (أوربما في " النزعة الإدارية " (" MANAGERIALISM ")تعد سواء أرادوا ذلك أو لم يريدوا ، وسيلة لتحقيق نبوءاتهم » (٢) وأن هذه المزاعم في – رأي بوبر– تثبط من عزيمة الأفراد ومن

(١) كارل بوبر ، **المجتمع المفتوح وأعداؤه** ، ج١ ، ص . ٧

(٢) كارل بوبر ، **المجتمع المفتوح وأعداؤه** ، ج١ ، ص . ١٢ . .

نضالهم في سبيل الحق ، العقل ، والديمقراطية .

تبلور عداء بوبر للنزعة التاريخية في تحليله القائم على التأكيد أن الماركسيين ينضوون ، بلا منازع ، تحت لواء هذه النزعة بسبب مواقفهم البعيدة عن كل أشكال التحرر ، وأن النزعة الماركسية هذه تعطي صورة خاطئة وباهتة عن الحرية ، الأمر ذاته ينسحب على النزعة التاريخية التي تنضوي تحتها الماركسية .

أعقب الحرب العالمية الأولى في أوروبا نشوء جملة من الأنظمة السياسية كالديكتاتورية والشيوعية والفاشية ، ولعل هذا الذي جعل بوبر يثورعلى هذه الأنظمة بل يثور على النزعة التاريخية ، وهذا الموقف يلخصه العروي حين يقول : « لم تعد التاريخانية تبدو منهجا فكريا شموليا ناتجا عن تمحيص دقيق للتاريخانيات ، بل اكتسبت صفة أدلوجة مبسطة تهدف إلى استمالة الأميين وأنصاف المثقفين من الشعب بغرض إحلال عقيدة عمياء جديدة محل عقيدة موروثة عن الأجيال السابقة » [(١)] . وعلى هذا الأساس نجد العروي يؤكد في نفس الفكرة أنه : « لا يمكن فهم عنف الردة ضد فكرة التاريخ ، بكل تفريعاتها وتشكيلاتها ، إلا في هذا الإطار» [(٢)] .

فقد ربط بوبر في تحليله لموقفه ذاك بين ظهور تلك الأنظمة الشمولية الديكتاتورية كالفاشية والنازية التي عاصرها وشاهد تداعياتها على الساحة السياسية والقومية في أوروبا ، وبين النزعة التاريخية كفلسفة تُنظر لهذه الأنظمة غير الديمقراطية وغير العقلانية ، واعتقد أن النزعة التاريخية هي سبب كل تلك المآسي التي عرفتها أوروبا في القرن العشرين ، وأكثر من ذلك أن لها علاقة مباشرة بالمذاهب والأنظمة الشمولية في العالم . مما يؤكد الرأي أن تحليل كارل بوبر للنزعة التاريخية أملته ظروف تاريخية معينة ، ولذلك فإن قراءته هذه ليست هي القراءة النهائية ، وتصوره للنزعة التاريخية ليس هو التصور الوحيد ، كما لا يمكن لنقده أن يستنفذ كل النزعات التاريخية.

فقد تعبر آرائه النقدية التي أودعها نصيه السالفين ، على نموذج واحد للنزعة

---

(١) عبد الله العروي ، **مفهوم التاريخ : المفاهيم والأصول** ، ج٢ ، ص . ٣٦٨ .

(٢) المرجع نفسه ، الصفحة نفسها .

التاريخية هو ذلك الذي عاصره وكان شاهدا على تداعياته السياسية والفكرية .

وبناء على كل ما سبق عرضه فليس بإمكانه أن يفند كل النزعات التاريخية بتبريراته الموضحة في هذا المتن . الأمر الذي يعني أن النزعة التاريخية بالإمكان تجنيبها انتقادات بوبر وتخليصها من هيمنة النص البوبري وأطروحاته بشأنها والتي تميل إلى التعميم . وفي إطار هذا الانشغال سأتساءل هل يمكن أن أجنب النزعة التاريخية الكروتشية انتقادات كارل بوبر ؟ وإذا أمكن ذلك ما هي المبررات التي تقدمها هذه الدراسة لشرح هذا الموقف ؟

• النزعة التاريخية الكروتشية : رؤية نقدية

رفع كروتشه التاريخ إلى مكانة عظيمة في القرن العشرين وأولى أهمية للفرد في صناعة التاريخ واعتبره بمثابة فنان هذا العالم وهو وحده الكفيل بمعرفة التاريخ . فالتاريخ الحقيقي هو تاريخ الفكر الإنساني الذي يتجلى من خلال نشاط الأفراد في المجتمع ، وبذلك لا يمكنه أن يكون إلا واقعيا وتاريخيا .

كانت هذه الفكرة هي النواة الأساسية التي تأسس عليها خطاب " النزعة التاريخية المطلقة " والتي طورها في مؤلفاته ، فلقدأعلى من شأن الفكر ودوره في تشكيل تاريخه في فضاء من الحرية ولم يتوان في تطوير هذه القضية في جل كتاباته .

إن الفكر لا يمكنه أن يُوجد إلا تاريخيا ، وعلى هذا الأساس يُفند كروتشه كل تلك المزاعم القائلة بوجود الفكر في ذاته أو بذاته . إن الفكر هو حقيقة تاريخية وواقعية كيفما كانت تصنيفاته : ديكتاتوريا ، فاشيا ، نازيا ، أو ماركسيا لأنه يُعبر في كل الحالات عن شكل من أشكال التفكير السائد وعن النمط الفكري الذي ينتمي إلى مرحلة تاريخية مُعينة .

إن الموقف الأساسي للنزعة التاريخية بشكل عام هو احترام كل الفترات التاريخية وعدم احتقار مرحلة من التاريخ بدعوى سقوطها في الظلامية واللاعقل ، أوالرفع من شأن مرحلة تاريخية أخرى لأنها مرحلة مُشرقة وعقلانية ، وبالتالي لا يمكن إسقاط مذاهب أو أنظمة من التاريخ تحت تبرير أنها فاشلة أو فاسدة أو غير

ديمقراطية . فالتاريخ الإنساني بكل أشكاله يعبرعن نشاط الأفراد كيفما كان نوع ذلك النشاط ودرجته . لقد حاول كروتشه جاهدا رفض فكرة ما يُدعى بالجانب غير المشرق من التاريخ ، لأن هذا الجزء هو بدوره تاريخي وحتى وإن كان مُتعثرا وغير عقلاني .

إن الأنظمة الشمولية التي شملها نقد بوبر، والتي تميزت بعدائها للديمقراطية كان قد نسبها للنزعة التاريخية ، ولذلك يفند هذه النزعة ويزعم أن تلك الأنظمة هي التطبيق الفعلي لها . ولكن بوبر نسي في معرض حديثه هذا ، أن النزعة التاريخية التي يُنسب إليها هذا الكلام لا تنطبق مثلا على نزعة كروتشه التاريخية ، وأن النزعة التاريخية عند هذا الأخير لم تتحدث في تفصيل مذهبها عن قانون للتطور التاريخي تدعيه ، ولا حتى عن فكرة المصير والنبوءة التاريخية التي ادعى بوبر أن النزعة التاريخية تبشر بها ولم تزعم أن التاريخ يخضع لمسيرة حتمية ، يحدد أثناءها الغاية والهدف .

فالنزعة التاريخية الكروتشية حاولت أن تجعل من التاريخ فلسفة واقعية ومن الفلسفة تاريخا عيانيا ، فتماهى بذلك الفكر والفعل ، الفلسفة والتاريخ . وهي لم تقم بتبرير نظم ومذاهب فكرية وسياسية تبريرا تمليه ظروف تاريخية معينة وأهواء شخصية . لقد عاصر كروتشه الحربين الكونيتين الأولى والثانية ، ولكن نظرته إلى الوقائع والأحداث ظلت رد فعل طبيعي لما كان يجري في الأذهان ، وحصيلة ما كان سائدا من أنماط فكرية . ونخلص إلى أن الفكر عنده له معنيين :

المعنى الأول : أن الفكر الإنساني هو الذي يُنتج التاريخ كمعرفة وكفعل ويتعامل مع موضوعاته .

المعنى الثاني : أن الفكر هو بدوره حصيلة التاريخ ، فالثقافات والحضارات المختلفة هي النتيجة الفعلية لأفكار سادت في مراحل تاريخية مختلفة ، ولذلك فالفكر هو الذي يصنع التاريخ ، وهو في الوقت ذاته نتاج لهذا التاريخ ، فلا تعارض بين الفكر والحياة ، وهذا يقود بدوره أيضا إلى القول أن لا تعارض بين المراحل التاريخية المختلفة ، فهناك بالفعل تمايز واضح ولكن ليس هناك تناقضا ،

وهذا الطرح يدافع عنه كروتشه في معرض نقده لفكرة التناقض عند هيجل .

• النزعة التاريخية الكروتشية في مجابهة النقد البوبري

إن المعرفة التاريخية هي وحدها التي تفوز بالبقاء ، فكل القضايا لا تطرح إلا تاريخيا ، وحتى مفاهيم العقل ، الحرية ، والديمقراطية تعالج تاريخيا . ويعبر مضمون هذه الفكرة على أن الأنظمة الشمولية التي ادعى بوبر أنها كانت نتيجة للنزعة التاريخية في أوروبا ونتيجة لها أمرفيه كثير من الشطط والمبالغة .

تعد تلك الأنظمة في فلسفة كروتشه ، نتيجة طبيعية لما ساد التاريخ من أنماط فكرية انعكست بشكل مباشر على أشكال السلوك الإنساني . ولعل الفارق الموجود بين موقف كل من بوبر وكروتشه من النزعة التاريخية ، هوأن بوبر اعتبرها نزعة عقيمة ومروجة للأنظمة الفاسدة في أوروبا ، أما كروتشه فنظر إليها على أنها الفلسفة البديلة لانقاد الفلسفة من دلالاتها الميتافيزيقية العقيمة ومن تجريديتها وأخطائها ، وجعلها تتوحد بالتاريخ في شكل مذهب يُعيد لهذا الأخير قيمته ، ويجعله المعرفة الوحيدة التي يجب أن تحتل مركز الصدارة بين جميع العلوم . فإذا كان بوبر قد قلل من أهمية العلم التاريخي فإن كروتشه رفعه إلى مرتبة عظيمة .

وفي عودة جديدة إلى بوبر ومواقفه الرافضة للنزعة التاريخية ، يمكن القول أن النتيجة المتوصل إليها ، هي كون نزعة بوبر المضادة لا يمكنها أن تستغرق جميع النزعات التاريخية بالضرورة ، وبالتالي لا يمكن لهذا النقد أن يستغرق النزعة التاريخية عند كروتشه ، تلك النزعة التي يضفي عليها طابعا إنسانيا . ولعل تصور كروتشه للتاريخ المستقل على أي نسق فلسفي آخر يثير التساؤل إلى غاية اليوم حول جرأته وطرافته غير المسبوقة ، والتي عرضته إلى كثير من المساءلة والانتقاد .

إن أهمية هذا الفكربالدرجة الأولى ، يكمن في إبراز أهمية التاريخ ، وجعله يحتل المرتبة الأولى بعد أن تأخر عن تصدرها زمنا طويلا .

إن الإنسان كائن تاريخي في فلسفة كروتشه لأنه مفكر ، ولعل هذا ما يضفي تلك الأهمية على نظريته في القرن العشرين ، وعلى مباحثه التي تخوض في هذه

المسألة . فقد انفصل الفكر عن كل أشكال المعرفة التجريدية وأصبح متميزا وطامحا للتعين ، وحتى القضايا الفلسفية في هذا المذهب تُقاس بمدى تاريخيتها وواقعيتها أيضا .

لكن السؤال الذي يطرح عطفا على كل ما سبق ، هل كون نقد بوبر للنزعة التاريخية ، والذي لا يستغرق بالضرورة النزعة التاريخية عند كروتشه ، يعفي هذا الأخيرمن توجيه النقد له ، ومن فحص النزعة التاريخية الكروتشية وتناولها بالتحليل والمناقشة ، باعتبارها إحدى النزعات التاريخية الممكنة في إطار النزعة التاريخية العامة ، وكونها ليست الفلسفة الوحيدة البديلة ؟ ما هي الانتقادات التي يمكن توجيهها للنزعة التاريخية الكروتشية وما هي أخطاء وعيوب هذه النظرية ، وهل بالإمكان تقديم بدائل معرفية أخرى لهذه النزعة في إطار نقد شامل لها ؟

• مزالق النزعة التاريخية الكروتشية

إن مشروع كروتشه الفلسفي المسمى "النزعة التاريخية المطلقة " قد تم الإعداد له تدريجيا ، فالمفاهيم الفلسفية المقترحة في هذه الفلسفة بدأت تضمها كتاباته الأولى قبل أن يؤكدها في الكتابات المتأخرة ويُعلن "النزعة التاريخية المطلقة " عنوانا لمذهبه بوصفها الفلسفة البديلة التي بإمكانها أن تنقذ الفلسفة والتاريخ من المزالق التي وقعت فيها الفلسفات السابقة . وكان على كروتشه ، في هذا الإطار ، أن يخطو خطوات بطيئة وطويلة لكي يُقنع القارئ بصدق براهينه ولكي يستصيغ هذا الأخير هذه الفلسفة ذات الدلالة الطريفة وغير المألوفة من قبل ، ولكي يتمكن من إدراك التصور الذي أفضى إلى تلك المضامين .

لقد آمن كروتشه بـ : " النزعة التاريخية المطلقة " مذهبا فلسفيا ، وكان منطقيا أن يتعارض إنجازه الشخصي مع باقي الإيديولوجيات والعقائد الفلسفية الأخرى . فلقد انتهت فلسفته إلى القول بضرورة توحيد الفلسفة بالتاريخ ، والتاريخ بالفلسفة ، في ظل مبررات يقدمها الفيلسوف على صدق دعواه . لينتهي إلى القول ، إن المعرفة الوحيدة التي تنتج جراء ذلك التصور، هي المعرفة التاريخية وهي المعرفة الوحيدة الموجودة . واتساقا مع هذا الموقف كيّف كروتشه كل أفكاره

لخدمة هذه القضية والانسجام معها . ولكن هل يمكن من وجهة النظر النقدية إثبات هذا الادعاء الكروتشي وهل " النزعة التاريخية المطلقة " هي مسألة ممكنة ؟

لقد أكد كروتشه هذه النزعة على مستوى النص الفلسفي ، وعلى مستوى النص التاريخي أيضا ، ولكن هل يمكن إثبات ذلك خارج النص الكروتشي ، وهل بالفعل يمكن أن ندمج بين الفلسفة والتاريخ ونحقق الوحدة المأمولة ؟

ينطلق كروتشه في قضية التوحيد بين الفلسفة والتاريخ من التعريف الجديد الذي منحه للفلسفة ، بحيث لم تعد تُعنى هذه الأخيرة بالبحث في المسائل التجريدية والميتافيزيقية ، بل أصبحت هي الفكر العّياني وستصبح الفلسفة واقعا تاريخيا يطمح إليه الفيلسوف ، لذلك يلاحظ منذ البداية أن التعريف الجديد للفلسفة الذي اقترحه ، كان قد طُوع لخدمة قضية مرصودة سلفا ، وعليه تسعى كل التبريرات التي قدمها كروتشه لكي لا تتناقض مع هذا الادعاء . الأمر الذي يعني ، في رأيي ، أن دمج الفلسفة والتاريخ لم يكن ممكنا إلا لإثبات الموقف الكروتشي بهذا الشأن .

إن " النزعة التاريخية " ، بشكل عام ، نظرة فلسفية للعالم تعتقد أن أي تغير في التاريخ لا يجب أن يُفسر إلا بإرجاعه إلى السياق التاريخي الذي نشأ فيه ، مما يعني أن التاريخ هو العامل الهام في تفسير نشاط الإنسان . ولكن هذا لا يعني بالضرورة إحالة كل المعارف إلى المعرفة التاريخية وعدم الوثوق إلا في نتائج هذه الأخيرة ، فضلا على أن المعارف ذات المضامين غير التاريخية لا يمكن تفسيرها تاريخيا فحسب . وهذا ما يجعلنا نخلص إلى أن التاريخ ليس هو التجلي الحقيقي والوحيد للروح ، كما يدعي كروتشه ، وأن كل المعارف ذات الطابع العلمي لا تؤول حتما إلى المعرفة التاريخية باعتبارها المعرفة الوحيدة التي تكتسب صفة الشرعية فقط .

في تناوله لمصطلح " فلسفة التاريخ " يحاول كروتشه أن يتجاوز تلك الدراسات التي سبق وأن تناولت المصطلح بالبحث ، فيعترض بهذا الشأن ، على تعريف فولتير في القرن الثامن عشر. وفي تقديره الخاص فإن الدلالة التي منحت للفلسفة، هي التي جعلت عبارة " فلسفة التاريخ " عبارة فارغة وتركيبة خاطئة ،

لينتهي في تحليله إلى أن فلسفة التاريخ ، على الشاكلة التي عُولجت بها في القرن الثامن عشر، خاطئة لأنها تؤول إلى نظرة تأملية فارغة في الوقت الذي يجب فيه أن تحارب الفلسفة ، كل تعالٍ ديني وميتافيزيقي .

إن هذا التحليل يكشف أن كروتشه كان يرفض مصطلح " فلسفة التاريخ " وكان يتحاشى استخدامه في فلسفته التي لا تؤمن به في اصطلاحاتها ، وبالفعل فإنه لا يعثر في سياق هذه الفلسفة على أي وجود لهذا المصطلح ، ولكن يلاحظ بعد أن قطع البحث أشواطا ، أن الأطروحة الكروتشية تكشف عن وجهة نظر فلسفية طريفة وأن الرجل يقدم بدوره فلسفة في التاريخ ، وحتى وإن لم يُصرح هو بذلك . وبناء عليه وحتى وإن لم نعثر على استخدام لهذا المصطلح في ثنايا النصوص الكروتشية ، فإن تلك النصوص تكشف بالفعل عن ممارسة فعلية لفلسفة التاريخ . فهو يقدم بدوره فلسفة في التاريخ وحتى وإن حاول أن يتجاوز كل نزعة تقليدية وأن يخالف ما طُرح في هذا الإطار من أفكار .

فالنزعة التاريخية الكروتشيه هي بالفعل فلسفة في التاريخ تقترح موقفا من القضايا المتعلقة به ، وهي تمثل درجة وعي مشهود لها من مفهومها للتاريخ ، لأنها تكشف عن موقف من الإنسان وتريد الإعلاء من شأنه وتثمين دوره الفعال في الأحداث . وهو الأمر الحاصل بالفعل عند كروتشه ويتجلى ذلك في كيفية تعاطيه مع الأحداث . ولكن هل يمكن مسايرة الطرح الكروتشي الذي زعم أنه يسعى لإنقاذ التاريخ من ذلك الوضع المزري بجعله يماثل الفلسفة ، بل وأكثر من ذلك فهو يستغرقها . فلماذا يستغرق التاريخ الفلسفة ولا تستغرق الفلسفة التاريخ ؟

وبصدد الحديث عن هذه الفكرة يجب التفريق بين الفلسفة كفكر وبين تاريخ هذا الفكر أو تاريخ النظريات الفلسفية ، ثم ما معنى أن الفلسفة هي " منهجية " في البحث التاريخي وهي في ذات الوقت " فلسفة الروح " ؟ إن مثل هذه العبارة غير واضحة وتبدو غامضة وغير مبررة في جعل الفلسفة لها وظيفتين في نسقه .

إن الربط الغريب بين موضوعين هما الفلسفة والتاريخ ، والذي عرف عنهما الانفصال ، يطرح أكثر من إشكال ويجعل من الصعوبة بمكان مسايرة هذا الطرح.

فالفلسفة لديها موضوعها وكذا التاريخ ، ولكن أن يتم إحالة إحداهما إلى الآخر وجعله يتماهى معه في وحدة سرعان ما تثبت هشاشتها ، أمر يصعب قبوله باستسهال ، على الرغم مما يبذله كروتشه من جهد في سبيل إقناعنا بذلك . فقد حاول محاربة التقليد برفضه وتجاوزه إلى فلسفة بديلة أطلق عليها اسم " النزعة التاريخية المطلقة ".

ولكن هذه الأخيرة كشفت بدورها عن مزالقها ، وأنها عقيدة ككل العقائد الفلسفية الأخرى قابلة هي الأخرى للمناقشة والنقد . ولذلك فهي لم تعد الفلسفة الوحيدة البديلة رغم أدائها الجيد في مجال التاريخ .

يعتقد كروتشه في فلسفته أن التاريخ هو الفكر وهو الواقع العياني ، وأن الأحداث التاريخية هي فلسفة واقعية ، قد يكون هذا الموقف ضربا من المثالية ، فهل بالضرورة أن كل الأفكار يجب أن تتجسد في الواقع لكي تتخلص من مثاليتها و تجريديتها الفاسدة ، ثم هل يمكن ذلك على صعيد الممارسة ، ثم ألا يمكن إخضاع مفهوم التعين أو التجسد عند كروتشه هو الآخر إلى الفحص ؟

إن الأفكار لا تتحول بالضرورة إلى نشاط و سلوك نراه نحن البشر في الواقع بأعيننا لكي تثبت مصداقيتها و أدائها الجيد . فكثير من القيم نتعلق بها رغم أنها أفكار مجردة وليس لها تطبيق في الواقع ، ولكننا نأمل أن ترى طريقا للتطبيق والممارسة ، هذا لا يعني أن هذه القيم ليست موجودة و أن أفكارنا عنها لا معنى لها هذا من جهة . و من جهة أخرى إن الواقع لا يمكنه أن يعبر بشكل مطلق وكامل عن أفكارنا ، فمثلا لا يمكن لقيم الخير والحب و الجمال الأفلاطونية أن تعبر عن نفسها في الواقع بشكل عياني حتى نجدد ثقتنا بها ، كما لا يمكن لقيم الفضيلة السقراطية أن تتحول إلى الواقع العيني لكي نثبت مصداقيتها .

يمكن أن تتداعى كثير من المفاهيم التي وظفها كروتشه في إثبات " النزعة التاريخية " المطلقة " ، وإذا كان البناء المنهجي في النزعة التاريخية قد يُقوض ، فإن هذا يعني في الوقت ذاته أنه بالإمكان أيضا تقويض الأساس الفلسفي لها .

• إمكانية تجاوز النزعة الكروتشية إلى صيغ معرفية بديلة

لقد أثبت التاريخ أن " النزعة التاريخية " يمكن تجاوزها إلى صيغ فلسفية أخرى ، وهذا بالفعل ما حدث في القرن العشرين بفضل الأداء النشيط لفلسفة التحليل ، للبنيوية للوجودية وللفينومينولوجيا ، التي قدمت نفسها كصيغ بديلة للنزعة التاريخية المطلقة وبرهنت في الوقت نفسه أن هذه الأخيرة لا يمكنها أن تصمد طويلا أمام النقد وهي لا تعدو أن تكون نظرة فلسفية للعالم أحدثت ضجة ، وأثارت كثيرا من الجدل والنقاش وأفرزت في ظل هذا النقد والجدل ، فلسفات معارضة لها ، وهذا فيما يُعرف بردة معادية للفكر التاريخي في القرن العشرين ، التي تصدت لمناقشة فرضيات ونتائج النزعة التاريخية على الصعيد الأخلاقي السياسي والمعرفي أيضا.

ما الذي بقي حيًا من نزعة كروتشه ؟ إن الأفكار الأكثر خصوبة فيها هي تثمينها لدور التاريخ وجعله يقف على صعيد واحد مع بقية العلوم التي كانت تدعي أنها تتفوق عليه . بل لقد ذهبت هذه النظرة في حماستها وتفاؤلها إلى درجة أنها جعلته أرقى العلوم ، واعتبرته المعرفة الوحيدة التي يجب أن يُكتب لها الخلود والديمومة ، وهذا يُعد من أهم الإنجازات في هذا المجال ، وفي ظرف تاريخي تزامن مع وجود أنظمة فلسفية أخرى ذاعت شهرتها آنذاك .

وعلى الرغم مما سخّر له كروتشه من أجل تأكيد هذا الموقف والجوانب الإيجابية له ، إلا أن هذا لا يعفيه من وجود أخطاء وعيوب ومزالق في نزعته تلك، التي لا تعدو أن تكون نظرة فلسفية إلى العالم ويمكن بالفعل تجاوزها إلى أنظمة فلسفية أخرى . إن النزعة التاريخية الكروتشية لا يمكن إلغاؤها من الناحية الزمنية، ويمكن بشكل كبير الاستفادة منها ، ولكن هذا لا يعني أنها العقيدة الفلسفية الخالدة .

في مقال نقدي بعنوان : " بعد كروتشه " كتب (شارل سانجوفان) (CHARLES SINGEVIN) يقول : « .. بعد أربع عشرة سنة من وفاة الفيلسوف

النابوليتاني ، نحن دوما وراء كروتشه ، وحول اسمه يستمر النقاش الثقافي ..»[١].
لقد بلغ الجدل الفكري ذروته بعد وفاة كروتشه وهذا بسبب القضايا الكبيرة التي طرحها والكيفية التي حل بها تلك القضايا على غرار المفكرين الإيطاليين الآخرين، الذين صنعوا تميزهم بسبب ما طرحوه من أفكار، من أمثال جانتيل وغرامشي وغيرهم ، وأضافوا رصيدا ثريا ومختلفا من حيث المحتوى ، إلى الفلسفة الأوروبية بشكل عام ، وإلى الفلسفة الإيطالية بشكل خاص .

أما اليوم فيمكن القول أكثر من ذلك ، فبعد نصف قرن من وفاته (توفي سنة ١٩٥٢) ما يزال كروتشه من أهم المفكرين الإيطاليين الذين يجري النقاش حول أفكارهم وما تضمنته من خصوبة وتفرد عن الفلسفات السابقة ، فلا يمكن تناول الفكر الإيطالي المعاصر دون التوقف عند كروتشه كأحد أقطاب هذا الفكر بسبب ما تثيره نصوصه الغزيرة من قضايا في مختلف مجالات المعرفة الإنسانية وبسبب ما يطرحه مذهبه الفلسفي ، الموسوم بالنزعة التاريخية المطلقة ، من إشكاليات متعددة ، تدعو الدارس والمتأمل فيه إلى الإقبال على النصوص التي تطرح تلك القضايا بشكل متميز ، وهذا في محاولة للوصول إلى كنهها واستجلاء مرامي صاحبها .

---

(1) CHARLES SINGEVIN , "Aprs Croce " , in : Revue Métaphysique et de Morale , 72° em Année, N° 1, (Janvier - Mars 1967) , P .109.



الخاتمة



الخاتمة

لقد شَدَّت نظرية كروتشه الأنظار إليها ابتداء من النصف الأول من القرن العشرين ، ومنذ ذلك الحين استمر تناول أطروحاتها حتى بعد وفاة صاحبها ، وهذا نظرا لأصالتها وجرأتها في الطرح ، وكيفية تعاملها مع القضايا الفلسفية بشكل جديد والمسائل التاريخية بشكل غير مسبوق .

ولا تزال أفكار كروتشه في مجال المعرفة التاريخية تستوقفنا بفضل أدائها المتميز ولما تطرحه " النزعة التاريخية المطلقة " من أفكار ، وما توظفه من مصطلحات ، فنحن نعثر في هذه الفلسفة على قاموس فلسفي جديد يحاول فيه صاحبه أن يتملص من كل تقليد وتكرار ، ويُضفي على المصطلحات الفلسفية دلالات جديدة ، قبل الشروع في صياغة خطاب " النزعة التاريخية المطلقة " .

فقد أضفى الرجل أهمية تُذكر على حقل المعرفة التاريخية في إطار منظومته الفكرية ، بل إنه تجاوز هذا إلى إظهار سلطة التاريخ عندما جعله المعرفة الوحيدة التي تفوز بالبقاء . وبناءً على ذلك فإن كل المعارف والعلوم الأخرى تُفسر تاريخيا حتى وإن كانت الفلسفة نفسها . فقد بلغ ولع كروتشه بالتاريخ أن أسس في (سنة ١٩٤٦) معهدا للدراسات التاريخية جعل مقره بيته وأوقف عليه ماله ، ولايزال هذا المعهد معطاءً إلى اليوم ، فرفعت هذه الدراسات ذكره في تاريخ الفلسفة المعاصرة وخاصة الإيطالية منها .

إن كروتشه قد عمل منذ ديباجة مقاله المبكرالذي يحمل عنوان " التاريخ يندرج تحت التصور العام للفن " (سنة ١٨٩٣) ، على رسم الخطوات الأولى لمذهبه الذي جاءت صياغة أسسه في المقال الهام الموسوم بـ : " مفهوم الفلسفة بوصفها نزعة تاريخية مطلقة " (سنة ١٩٣٩) الذي يعد النص الفيصل في نعت فلسفة كروتشه بالنزعة التاريخية المطلقة ، تلك النزعة التي تنتهي إلى تأكيد القول أن الفلسفة تماثل التاريخ وأن التاريخ يماثل الفلسفة . وينتهي التصور في ذات النص إلى إحالة كل المعرفة إلى المعرفة التاريخية بوصفها المعرفة الوحيدة الممكنة . لقد نجح كروتشه في تأكيد موقفه الفلسفي على صعيد نصوصه الفلسفية التاريخية كتأطير

نظري وكممارسة فعلية ، فكان بذلك منسجما مع طرحه وغير متناقض مع أفكاره.

ولكن مثلما كانت النزعة التاريخية فكرا حظي بالاهتمام ، فقد كانت في الوقت ذاته مسألة خلافية بسبب ما طرحته من أفكار جديدة فشكلت بذلك موضوعا للنقد والمناقشة . واليوم يساهم هذا الكتاب في الجدل القائم حولها ، بجعل النزعة التاريخية عند كروتشه تخضع للفحص في محاولة للوصول إلى موقف نقدي يعطي لهذه الأخيرة حقها ، بفضل ما حققته من إنجازات على صعيد المعرفة التاريخية ولا يعفيها في الوقت نفسه من النقد وتناول بعض مزالقها بالتحليل .

لقد حاول هذا العمل تناول " النزعة التاريخية المطلقة " في ظل هذه المعطيات ومناقشتها في ظل انفتاحها على نصوص فلسفية أخرى مؤيدة لمواقفها ، أورافضة لها متهمة إياها بالعقم والإفلاس ، كما حدث عندما تم تناول نصوص كارل بوبر، تلك النصوص والمواقف التي تشجب النزعة التاريخية وتتهمها بالإفلاس وأن لا طائل من ورائها . ولقد توقفت في هذه المسألة عند مبررات بوبر التي ساقها في معرض الدفاع عن أطروحاته ومزاعمه . كما شهد هذا البحث انفتاحا على نصوص أخرى بغرض توسيع دائرة النقاش وإثرائه وتبيان أهمية هذه الفلسفة التي أسالت كثيرا من الحبر ومهدت الطريق لظهور فلسفات أخرى تتأسس معرفيا على دحضها وتفنيد أفكارها .

هذا ولا يزال الشيء الكثير حول هذا الفيلسوف لم يحقق على صعيد البحث المعرفي، الأمر الذي أتمنى أن تتناوله بحوث أخرى مستقبلية برؤية تحليلية جديدة ، تُنصف الرجل وتتعامل مع نصوصه بعمق وبحس نقدي .

فبعد أن انتهيت من عرض فلسفة كروتشه التاريخية ، أمل أن يكون عملي هذا قد لامس المشكلات الفلسفية والتاريخية المطروحة ، واستطاع بشكل نسبي أن يُفك التركيبة المعرفية للنزعة التاريخية المطلقة الكروتشية التي عبرت عن مذهبه وأصبحت عقيدته الفلسفية التي جاهر بها ودافع عنها بكل قوة . ويظهر ذلك جليا من خلال ما ألفه .

فالنزعة التاريخية المطلقة استغرقت أكثر من نصف قرن من الكتابة والإعداد قبل

أن يجعلها كروتشه عنوانا لمذهبه الفلسفي (سنة ١٩٣٩) . وهذا يعني أنه أنفق جهدا كبيرا من العمل ومن القراءات المتأنية والكثيرة للفلسفة قديمها وحديثها ، لكي ينتهي في الأخير إلى الإصرار على رفع مكانة التاريخ بين العلوم وتثمينه كما لم يفعل أحد من قبل ، ولعل هذا من أهم إنجازاته ، فلقد دعا إلى العودة من جديد إلى اكتشاف القيم العليا والأخلاقية للتاريخ بعد أن تناوله بشكل جديد تستفيد منه الأجيال .

فالتاريخ بلا منازع هو حياة هذه الأجيال وروح الشعوب ، وحتى وإن كان هذا النشاط متعثرًا ، فهذا لا يمنع من القول أن ذلك بدوره جانب من التاريخ. ولعل هذا العمل هو أعظم إنجازات النزعة التاريخية الكروتشية التي آمنت بقوة الإنسان وتفوقه ، واعترفت في الوقت ذاته بضعفه وتناولت كل هذا في خضم زخم الأحداث التاريخية .

لقد حاولت النزعة التاريخية الكروتشية أن تكشف عن قيمة الإنسان المبدع في مختلف المعارف الإنسانية ، لكن هدفها الأساسي تمحور في كيفية إثبات مساهمة كل تلك المعارف في كونها مدخلا أساسيا وتأسيسيا للمعرفة التاريخية التي تظل المعرفة الوحيدة الباقية والممكنة في هذه الفلسفة .

• فهرس المصادر والمراجع

- المصادر

أ- المصادر باللغة العربية

(١) بندتو كروتشه ، المجمل في فلسفة الفن ، ترجمة سامي الدروبي ، القاهرة : دار الفكر العربي ، ط١ ١٩٤٧) .

(٢) بندتو كـروتشـه ، علم الجـمـال ، عربه نزيـه الحكيـم ، راجـعه ، بديـع الكسم ، (دمشق : المطبعة الهاشيمية ، ١٩٦٣) .

ب- المصادر باللغة الأجنبية

١ - كتب كروتشه

(1) BENEDETTO CROCE, **Ce Qui est Vivant et Ce Qui est Mort de La Philosophie de Hegel**, Trad par Henri Buriot , (Paris : V. Giard et E . Briere, 1910) .

(2) ______________ , **Contribution á ma Propre Critique**, Traduit de L' talien par, Jules Chaix - Ruy(Paris : Les Editions Nagel , 1949) .

(3) ______________ , **Histoire de de L Europe au - Dix Neuviéme Siécle ,** Trad Henri Bdarida , (Paris : Librairie Plon 1959) .

(4) ______________ , **Histoire de L'italie Contemporaine,** (1871 - 1915) Trad , Henri Bédarida , (Paris : Editions Payot , 1929) .

(5)______________ , **L'histoire Comme Pensée et Comme Action,** Trad, Jules Chaix - Ruy, (Genéve : Librairie Droz , 1968) .

(6) ______________ , **Materialisme Historique et Economie Marxiste** : Essais Critique , Trad par Alfred Bonnet , (Paris : V. Giard et E . Briere, 1901).

(7)______________ , **Philosophie de la Pratique : Economie et Ethique** , Trad , Henri Buriot et de Jankelevitch , (Paris : Librairie Flix Alcan , 1911) .

(8) ______________ , théorie et Histoire de L'Historiographie , trad de L italien par Alain Dufour, (Genéve : Librairie Droz , 1968) .

٢- مقالات كروتشه

BENEDETTO CROCE, "Historicisme Pur et Umpure" , in : **Revue de Metaphysique et de Morale** , 55 Année, N°4 (Oct - Dec 1950).

(2) ______________, " La Naissance de L'Historisme" , in **Revue de Metaphysique et de Morale**, (Paris : Librairie Armand Colin , 44 Année , 1937) .

(3)______________ , La Place de Hegel dans L histoire de la Philosophie , in **Revue de Metaphysique et de Morale,** (46° me Anne , N 2 , Avril 1939) .

(4)______________ , " Le Concept de la Philosophie Comme Historisme Absolu , in **Revue de Metaphysique et de Morale**, (47 Anne , N° 2 , Avril 1940).

المراجع

أ - المراجع باللغة العربية

(١) إبراهيم زكريا ، فلسفة الفن في الفكر المعاصر ، (القاهرة : مكتبة مصر ، د . ت).

(٢) إمام عبد الفتاح إمام ، المنهج الجدلي عند هيجل ، (م١) ، (القاهرة : مكتبة مدبولي ، ١٩٩٦).

(٣) إمام عبد الفتاح إمام ، المنهج الجدلي عند هيجل، (م٢) ، (القاهرة : مكتبة مدبولي : ١٩٩٧) .

(٤) أميرة حلمي مطر ، فلسفة الجمال (أعلامها ومذاهبها) ، (القاهرة : دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ، ١٩٩٨) .

(٥) ديكارت ، مبادئ الفلسفة ، ترجمة وتعليق عثمان أمين (القاهرة : دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٩٣) .

(٦) ر . ج . كولنجوود ، فكرة التاريخ ، ترجمة : محمد بكير خليل ، مراجعة عبد الواحد خلاف ، (القاهرة : لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ط٢ ، ١٩٦٨) .

(٧) رينيه سيرو ، هيجل والهيجلية ، ترجمة : أدونيس العكره ، (بيروت : دار الطليعة ، ط١ ، ١٩٩٣).

(٨) عبد الفتاح الديدي ، هيجل ، (القاهرة : دار المعارف بمصر ، ١٩٦٨) .

(٩) عبد الله العروي ، مفهوم التاريخ ، الألفاظ والمذاهب ، ج١ ، (بيروت : المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٢) .

(١٠)________، مفهوم التاريخ ، المفاهيم والأصول ، ج٢ ، (بيروت : المركز الثقافي العربي ، ط٣ ، ١٩٩٧) .

(١١) فرانسوا شاتليه ، هيجل ، تر : جورج صدقي ، مراجعة فؤاد جرجي بربارة ، (دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي ، ١٩٧٦) .

(١٢) كارل بوبر ، المجتمع المفتوح وأعداؤه ، ج ١ ، تر: السيد نفادي (لبنان : دار التنوير للطباعة والنشر ، ١٩٩٨) .

(١٣) كامل محمد محمد عويضة ، هيجل : دراسة وتحليل في فلسفة المعاصرة ، (بيروت : دار الكتب العلمية ، ط١ ، ١٩٩٣) .

(١٤) محمد عزيز نظمي سالم ، نظريات الإبداع الفني ، ج٥ (الإسكندرية : مؤسسة الشباب).

(١٥) موروتون وايت ، عصر التحليل ، فلاسفة القرن العشرين ، ترجمة أديب يوسف شيش ، (دمشق : منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي ، ١٩٧٥) .

(١٧) هيجل ، أصول فلسفة الحق ، ج١ ، تر : إمام عبد الفتاح إمام ، (القاهرة : مكتبة مدبولي ، ١٩٩٦) .

(١٨) هيجل ، محاضرات في فلسفة التاريخ ، ج١ العقل في التاريخ ، تر : إمام عبد الفتاح إمام مراجعة فؤاد زكريا ، (القاهرة : دار الثقافة للنشر والتوزيع ، ١٩٨٦) .

(١٩) ولتر ستيس ، فلسفة هيجل ، تر : إمام عبد الفتاح إمام ، (القاهرة : مكتبة مدبولي ، ١٩٩٦) .

ب - المراجع باللغة الأجنبية

(1) CARLO ANTONI, L'Historisme, Trad de L,italienne par Dufour, (Genéve : Librairie Droz, 1963).

(2) CHARLES BOULAY , Benedetto Croce , Jusqu en 1911 Trente ans de Vie Intelctuelle, (Genéve : Librairie Droz , 1981) .

(3) EMMANUEL KANT, Critique de la Raison Pure, Trad, A . TREMESAYGUES et B . Pacaud ,(Paris : P . U . F , 1963) .

(4) ERIC MERLOTTI, L'intention Speculative de Benedetto Croce, Etude sur La signification Métapyisique de la Philosophie de L'esprit"(Suisse : Les Editions de Baconni,1970)

(5) ERNST CASSIRER , Le Probléme de La Connaissance dans La Philosophie et La Science des temps Modernes, Textes Traduits de L allemand Par Jean Carro et JoeL Gaubert, (Paris : Les Editions du CERF, 1995) .

(6) FRIDERICH MEINECKE, L'ideé de La Raison D' Etat dans L'Histoire des Temps Modernes, Traduit de L'allemand Par Maurice Chevallier, (Genéve : Librairie Droz , 1973) .

(7) FRITZ STERN, ed , The Varrieties Of History ,(U . S . A : The World Publishing Company , 1956) .

المعاجم

أ - المعاجم باللغة العربية

(١) ميخائيل أنوود ، معجم مصطلحات هيجل ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، (مصر : المجلس الأعلى للثقافة ٢٠٠٠) .

ب - المعاجم باللغة الأجنبية

(1)D. P. U, Benedetto Croce **The Cambridge Dictionary Of Philosophy** (Cambridge University Press, 1995) .

(2) MICHEL BLAY, **Grand Dictionnaire de la Philosophie**, (Paris : C N R S Editions , 2003) .

(3) NOELA BARAQUIN, **Dictionnaire de la Philosophie** (Paris : Armand Collin , 2000).

(4) PIEREZ GIARD , **le Voccabulaire de Vico** (Paris : Editions Ellipses , 2001).

الموسوعات

أ - الموسوعات باللغة العربية

(١) عبد المنعم الحفني ، موسوعة الفلسفة والفلاسفة ، ج٢ ، (القاهرة : مكتبة مدبولي ، ط٢ ، ١٩٩٩).

ب - الموسوعات باللغة الأجنبية

(1) A . BERTEN , L'Historicisme in : **Encyclopédie Philosophique Universelle** , Tome2 , **Les Notions Philosophique** , (Paris : P . U . F . 1990).

(2) CHARLES BOULAY, Benedetto Croce in : **Encyclopedia Universalis , Dictionnaire des Philosophes** (Paris : Albin Michel , 1998.)

(3) H. S. HARRIS, Benedetto Croce , in : **The Encyclopedia Of Philosophy** , Edited by Paul Edwards , Vol 2 (N . Y, London : The Macmillan Company and The Free Press , 1967) .

(4) PAUL OLVIER, B. Croce in : **Encyclopédie Philosophique Universelle , Les vres Philosophiques** Tome 2, (Paris : P . U . F 1992)

المجلات

أ - المجلات باللغة العربية

(١) حسن حنفي ، " فلسفة التاريخ عند فيكو " في : الفكر العربي المعاصر ، (العدد : ٢٧ ، ٢٨، ١٩٨٢).

ب - المجلات باللغة الأجنبية

(1) ALFRED STERN, " Quelques Remarques sur L historicisme ", in : **Revue Philosophique**, N 3 . (Juil - Sep 1962).

(2) CHARLES SINGEVIN, " Aprés Croce " in : **Revue de Metaphysique et de Morale** , 72° éme Année , Année , N 1 , (Janvier - Mars 1967) .

(3) ETIENNE SOURIAU, " L esthétique de Benedetto Croce " , in : **Revue Internationale de Philosophie** , 7 éme Année ,(1953) .

(4) JEAN RUMMENS, " Bibliographie Crocienne" , in : **Revue International de Philosophie 7 éme Année** , (1953 , N 23 - 24).

(5) JULES. CHAIX - RUY, " La genése de L historicisme Chez Benedetto Croce" , in : **Revue Internationale de Philosophie** , 7 éme Année , N 26 (1953) .

(6)__________ , L Historicisme Absolu de Benedetto Croce" , **Extrait de la Revue Philosophique** , (Juil - Sep 1950).

(7)__________, " Vie et Pensée du de Benedetto Croce",in : Les **Etudes** Philosophiques, Nouvelle serie 8 éme Année , N° 2 (1953).